

د. غالي شكري



سينا
للنشر

الخروج على النص

تحديات الثقافة والديمقراطية

هذا الذي
أرغمنا على
المنفى

الطبعة الأولى ١٩٨٧

الخروج على النص
تحديات الثقافة والديمقراطية

الكتاب : الخروج على النص

تحديات الثقافة والديمقراطية

الكاتب : د. غالى شكرى

الطبعة الأولى ١٩٩٤

جميع الحقوق محفوظة

الناشر : سينا للنشر

المدير المسؤول : رابحة عبد العظيم

١٨ ش. ضريح سعد - القصر العيني -

القاهرة - جمهورية مصر العربية -

تليفون / فاكس : ٤٧١٧٨ / ٢٠٢ / ٠٢٠٢

الفلاف : منير الشعراني

الاخراج الداخلي : ايناس حسني

المصنف : سينا للنشر

د. غالي شكري

الخروج على النص

تحديات الثقافة والديمقراطية



إلى حفيد نادر

وبما استطاع جيله أن يضيء شعلة الأمل

المدخل الأول

لماذا غاب الفكر الكبير؟

لكل مفكر كبير معركة كبيرة. والمقصود من العبارة أن «النص» وحده لا يكفي في أغلب الأحيان لوضع الفكر في حجمه الحقيقي. بل إن النص لا يكتسب معناه الكامل إلا حين يتمحق في الصور من حوله بالاتفاق أو الهجوم، وحبذا لو كان الهجوم هو الأقوى، وخاصة إذا وصل هذا الهجوم «بالمتهم» إلى مرحلة العقاب المادى أو المعنوى. هذا العقاب يعنى أن «المتهم» قد خرج على السائد والشائع والمألوف لدرجة تهدد بالخطر بعض القيم أو التقاليد أو الأعراف أو المصالح. وهنا تكتسب «المعركة» دلالتها القصوى، فلا يصبح المفكر كبيراً بالإجلال الحقيقي أو الزائف الذى يحيط بالنص بدءاً بالدعاية الإعلامية وانتهاءً بالجوائز مروراً بحفلات التكريم. وإنما باشتباك النص مع الواقع، فيتحول من كلمات مطبوعة على الورق إلى «حياة» زاهرة بالتناقضات. حينذاك يتكامل النص حقاً، بل «يوجد» للمرة الأولى.

هناك أعمال «كبيرة» كما يصفها المثقفون، إما أنها تحظى بعنايتهم وحدهم وكأنهم ينقلونها بسور من الكلمات - أيضاً - تحتسى به من الأصوات «العابثة» أو «المشاعبة» في وقار يليق بالفكر الذى يجرى تحنيطه أو تحويله إلى تماثيل فى حديقة «الخالدين»، وإما أنها تتمتع بالصمت الحكيم الذى يسدل الستائر الثقيلة على «الجمهرة المكنونة» حتى لا يدرى بسرها أحد .

هذه الأعمال، مهما تمتعت بالصفات الأكاديمية الخالصة، فإنها بابتعادها عن مشكلة الواقع والاشتباك معه لا يكسب الزمن أصعابها المعانى الكبيرة التى يريحها غيرهم حين تتداخل أعمالهم فى نسيج المعارك الكبيرة فتتحول من نص «شخصى» للكاتب إلى أحد نصوص الحياة ذاتها.

وانفتح هذا الافتراض فى وقائع محددة من ثقافتنا ومجتمعنا. ولنبداً بكتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٢٥ عندما كان الملك

فؤاد في مصر يسمى لأن يكون خليفة المسلمين بعد انهيار الخلافة العثمانية. لم يكن الشيخ على عبد الرازق علمانياً بالمعنى الأوروبي المعروف، بل كان هو نفسه قاضياً شرعياً، وثقافته ينبوعها الأزهر الشريف. ولكن هذه الثقافة الدينية الأصيلة والعريقة والشاملة هي التي قادت إلى أن «الخلافة» - بالتعريف العثماني الذي شاع أكثر من أربعة قرون - ليست من أركان الإسلام في شيء. واستشهد لإثبات أطروحاته بالقرآن الكريم والسنة النبوية ومنطلق العقل واحتياجات البشر والتجارب الإنسانية بحيث انتهى إلى أن أمور الدنيا موكولة إلى الرعية وولاية أمرهم، وقد منحنا الله سبحانه العقل والحرية في إدارة شئون دنيانا. وقد كان من الممكن لهذا «النص» أن يحيا أو يموت في هدوء، ذلك أن الإمام محمد عبده سبقه بأكثر من ثلاثة عقود في قوله «كلاماً» مشابهاً أو قريباً منه على أقل تقدير. ولكن كلام الإمام الجليل قد صدر عنه في ظروف مغايرة. أما الظروف الجديدة التي دفعت الملك فؤاد لأن يطلب الخلافة فهي التي تحولت بكلام الشيخ على عبد الرازق من نصٍّ «نظري» إلى نص واقعي يشتبك مع الحياة في معركة ساخنة بدءاً من محاكمة هيئة كبار العلماء في الأزهر لصاحب النص المكتوب وانتهاءً بفصله من القضاء الشرعي ومصادرة الكتاب، مروراً باستقالة عبد العزيز فهمي باشا وزير العدل. وهكذا انتقلت المعركة إلى «الشارع» والحياة السياسية التي أكملت النص بالرفض والقبول والصدام، فأصبح على عبد الرازق يكتب واحد - مصادر رسمياً إلى اليوم - مفكراً كبيراً. وأصبح هذا الكتاب المصادر أكثر انتشاراً من مئات الكتب غير المنوعة، فقد اعتمدته الرأي العام « مرجعاً » في الموضوع الذي ما يزال مثاراً إلى اليوم لأسباب أخرى وفي ظروف مختلفة.

ولم يكد يمضي عام واحد على هذه المعركة حتى خرج طه حسين على الناس بكتابه « في الشعر الجاهلي ». كان طه حسين قد أصدر قبل هذا الكتاب أربعة أعمال في العربية : « ذكرى أبي العلاء » عام ١٩١٥ و «آلهة اليونان» عام ١٩١٩ و « قادة الفكر » عام ١٩٢٥ و حديث الاربعةاء عام ١٩٢٦. ولم تُثر هذه الأعمال كلها أية معارك ساخنة أو باردة، بل كان الثناء والتقدير لصاحبها « التابع ». وحتى كتاب « في الشعر الجاهلي » لم يُثر أى لفظ حين كان مجموعة من المحاضرات الجامعية. ولكن «النص» عرف طريقه إلى ساحة أكبر معارك الشارع المصري آنذاك حين أثار قضيته «نائب وقدي» في البرلمان قبل أن يرسل مطالب أزهرى شكواه. ومن البرلمان إلى الصحافة إلى النيابة وصل «النص» إلى المحاكمة الشاملة للأزهر والساحة الثقافية، حتى أن سبعة مؤلفات صدرت تهاجمه لكتاب وعلماء ذاتعي الصيت، وأحياناً النفوذ،

بالإضافة إلى عشرات المقالات التي تدعم البرلمان والأزهر باستثناءات نادرة. وبالرغم من هذه الضغوط المكثفة فقد أصدر وكيل النيابة الشجاع - محمد نور- بعد تحقيقات مطولة مع طه حسين قراره التاريخي بحفظ القضية. ولكن الكتاب نفسه قد صوب إلى اليوم. وبالرغم من أنه ليس « أعظم » ولا « أعمق » مؤلفات طه حسين، فقد انتقل من نص مكتوب إلى مرجع في التفكير الثقافي من مراجع «الرأي العام». وهو المرجع الذي يماقب بشائنه طه حسين إلى زماننا الراهن بسبيل منهجر من الإدانات، لعقائنية أو علمانيتها أو ليبراليته أو شكوكه. ولكن هذا العقاب المتصل هو الذي جعل من طه حسين مفكراً كبيراً، خاصة وأنه لم يتوقف « قتاله » بعد المعركة الأولى، فقد دخل بعدما في سلسلة من الممارك حول التعليم ومهانة التعليم تفاعلت خلالها نصوصه المكتوبة فاستحالت نصوصاً حية يتنفسها الناس في مشكلاتهم الواقعية واحتياجاتهم الفعلية بالرفض والقبول. والمثل الثالث هو العقاد الذي كان في يواكير حياته شاعراً وناقداً رومانسياً جميلاً، ثم تصدى عام ١٩٢١ لأكبر شاعر في ذلك الوقت، أحمد بك شوقي الذي كان « أميراً للشعراء » وشاعراً للملوك. سطوة شعرية عاتية على النوق العام ، ومساندة مباشرة من السراى. ولم يكن يملك العقاد سوى قلمه، وهو بعد شاب، ولكنه أصدر والمأزنى عام ١٩٢١ كتابهما المشترك «الديوان»، أكبر معركة نقدية ضد شعر شوقي. ولأنها ليست معركة شخصية، بل معركة ضد شاعر لعل له رصيده الضخم في الشعر والمجتمع السياسي على السواء، فقد كان العقاد يقاتل، واقع الأمر، نوقاً راسخاً عند القراء والشعراء. لذلك لم تعد المعركة ضد شوقي وهذه. وإنما ضد «شعر» هو النموذج السائد، وضد شعراء سائدين بدورهم يطمحون للسيادة، وضد نقد ونقاد لهم معايير سائدة هي الأخرى تتجارب مع أنواق رائجة في وسائل الإعلام وبرامج التعليم.

كان العقاد ضد هذا كله، وكان يدري أنه الجانب الأضعف سياسياً واجتماعياً، فشوقي يستطيع أن يبطش به من موقعه في السراى. ولكن العقاد الذي كان يبتغي أن يحطم النموذج الكلاسيكي في الشعر لم يقدّر وزناً لموقع شوقي في المجتمع السياسي، بل اختاره هدفاً لسهامه متمعداً، بوصفه التجسيد الأوفى للذروة التي بلغها الشعر التقليدي. ولم يكن «نص» العقاد معزولاً عن الحياة، فهو نفسه الذي تحدى - تحت قبة البرلمان - « أكبر رأس تمس الدستور». وبدخل السجن تسعة شهور خرج منها إلى خربيع سعد زغلول ليلقى أبياتاً الشهيرة التي يؤكد فيها أن أحقادهم لم يتغيروا. وكذلك الخصوم. وهكذا ولد الكاتب الكبير في خضم الممارك الكبيرة بتكامل النص مع الحياة.

والمثل الرابع هو خالد محمد خالد، وقد ولد منذ البدء كاتباً كبيراً حين أصدر في أواخر الأربعينيات «من هنا نبدأ» و«مواطنون لا رعايا». كانت دعوة خالد محمد خالد دعوة بسيطة في شكلها ومحتواها: دعوة للعدل والحرية في لغة ميسورة لعامة المواطنين، دعوة لم ينقطع عنها سواء في العهد الملكي أو في العهد العسكري، فقد أطلق صوته بعد ثورة ١٩٥٢: «الديمقراطية» أبداً ولكي لا تحرثوا في البحر» و«في البدء كانت الكلمة». وكالعقاد، لم ينفصل قلعه عن سيرته، ولم ينزعز النص عن الحياة، ففي المؤتمر الوطني للقوى الشعبية عام ١٩٦٢ رفع صوته أمام عبد الناصر، وحيدا في الدفاع عن الحرية والديمقراطية. وأحدث مؤلفاته «دفاع عن الديمقراطية». هذه المواقف هي التي التحم فيها النص بالحياة واشتبك فيها مع الواقع، فأنصبح خالد محمد خالد كاتباً كبيراً.

هؤلاء رجال لم تجفف نصوصهم هالات الوقار الأكاديمي أو الإعلامي أو الصمت.. فليس الكاتب أو المفكر الكبير هو صاحب الأعمال التي تحظى بإجلال النخبة وتقديرها أو بهرجة الدعاية وهالات الصمت. وإنما هو صاحب «المعارك» التي تميد ولادة النص في الحياة بعد ولادته في الكلمات.

ما هي الشروط التي يمكن استخلاصها من المشترك بين الأنماط المختلفة للمفكرين الكبار ومعاركهم الكبيرة ؟

(٢)

يصبح المفكر كبيراً حين تجتمع له عناصر المعركة الكبيرة التي يمكن استخلاصها من التاريخ القديم والحديث على السواء. ولكننا سنقتصر على التاريخ المعاصر حتى تقترب بنا الذاكرة من الشواهد الماثلة أمامنا وحوالينا، وحتى نتعرف على العنصر المفقود الذي يحول أحيانا نون أن يكتمل الحجم الموهل له المفكر الكبير.. ذلك أنه قد تتوافر للنص عناصر الاشتباك مع الواقع، ولكن غياب أو عدم تضج عنصر وحيد، خارج إرادة المفكر، يتسبب أحيانا في تراجع النص عن مكانته المرشح لها.

ولعل العنصر الأول المقترض حضوره سلفاً وقبل الدخول في أية معركة كبيرة أو صغيرة أن يكون المفكر موهوباً في «التفكير»، مثقفاً تلك الثقافة التكوينية القادرة على تأسيس العقل المستقل، والقادرة كذلك على إمداد هذا العقل بالقصى قدر ممكن من الموضوعية على

حساب العاطفة أيًا كان نوعها. أما موهبة التفكير فالمقصود بها الطاقة الإبداعية التي يستحيل على صاحبها أن يكون مجرد صدى لأفكار الآخرين بالموافقة أو المعارضة أو صورة منقحة لأصول أخرى. وقد تتخذ الموافقة أو المعارضة أو التوفيق بينهما صورة جديدة من حيث الشكل، واستطراداً من حيث المضمون. ولكنها لا تزيد عند التدقيق والتمحيص عن كونها صدى للصوت. هكذا لم تستطع جملة الردود على طه حسين أن تجعل من أصحابها «كباراً»، وظل كتاب «فى الشعر الجاهلى» أولى العلامات على حجم طه حسين. ربما لا يكون الكتاب بعد ذاته كبيراً، لكن صاحبه تمتع منذ البداية بموهبة التفكير، إلى جانب عناصر أخرى تضافرت فى دعم هذه الموهبة التى سرعان ما أصبح صاحبها كبيراً. ويمكن القول نفسه عن كتاب «الديوان» الذى قد لا يكون بعد ذاته كتاباً كبيراً فى النقد الأدبى، ولكن صاحبه تميز منذ البدء بموهبة التفكير. وكانت الثقافة التكوينية للكاتبين هى التى تفاعلت مع الطاقة الإبداعية وأثمرت التفكير «المستقل» هذا الكلام نفسه يمكن أن يقال عن صادق جلال العظم وكتابه «النقد الذاتى بعد الهزيمة» وكتابه «نقد الفكر الدينى». ويمكن أن يقال عن عبد الله العروى وكتابه «الأيديولوجية العربية المعاصرة» وعن إلياس مرقص فى «نقد الفكر القومى» وعن محمد عابد الجابرى وكتابه «نقد العقل العربى»، وعن لويس عوض وكتابه «على هامش الغفران»، وعن السياب والملائكة والبياتى وأونيس وصلحاح عبد الصبور وخليل حاوى فى معارك الشعر الجديد. وعن جبرا إبراهيم جبرا وغانم كنفانى وعبد الرحمن منيف ويوسف إدريس وقتضى غانم وإدوار الغراط وفؤاد التكرلى وزكريا تامر فى معارك القصة والرواية. وعن ألفريد فرج ومحمود دياب وسعد الله ونوس والطبيب الصديقى فى معارك المسرح. وعن غيرهم من الكبار الذين انطوت مواهبهم فى مختلف العلوم الإنسانية على طاقة إبداعية للتفكير المستقل.

والعنصر الثانى الذى لابد من توافره سلفاً فى أى «مبدع كبير» أن يكون تفكيره المستقل استراتيجياً ذا رؤية شاملة فى إطار رسالة أو دعوة. وليس المقصود بالفكر الإستراتيجى ذلك الفكر الموسوعى القديم، وإنما أن يكون هناك - إلى جانب التخصص العلمى أو التقنى أو المهنى - رؤية مركبة لتطوهر التى تشكل فى مجموعها سياق الحياة الإنسانية.. فلا يمكن مثلاً للكاتب الذى يعرف أسرار اللغة ويجهل أسرار النفس وأسرار الزمان والمكان أن يكون كاتباً كبيراً. ويستحيل على المفكر الذى يدرك قواعد الحرب والسلام ولعبة السلطة والسياسة ويجهل مع ذلك مفارقات الجغرافيا والتاريخ وغمائز الأفراد وسلوك

المجتمعات، أن يصبح مفكراً كبيراً. لقد فشلت نبوءات كبيرة للماركس ولينين وجورباتشوف وهنر وتيتو وغاندى وجمال عبد الناصر، لأن جانباً من رؤاهم الاستراتيجية قد تغلب على بقية الجوانب. وفى حدود المعرفة المتاحة لمصيرهم لم تكن لديهم الرؤية الأكثر تركيزاً للمستقبل. إنهم جميعاً يتمتعون بالطاقة الإبداعية الهائلة. ولكن الرؤية الاستراتيجية الناقصة خذلتهم فى ميادين القتال والبناء. وفى الأيديولوجيا والسياسة على السواء. ويضع هؤلاء من المفكرين الكبار الأقدام فى التاريخ البشرى كماركس ولينين، لأن معركة الأول كانت باتساع العالم، ولأن الثانى كان يفتح صفحة جديدة كلياً فى التاريخ، غير أنهما - كالأخرين - خسرا الرهان فى نهاية المطاف : فقد تجاوزتهما معرفة العصر واحتياجات الإنسان. هكذا لا تعود المشكلة مشكلتهما، بل مشكلة الأصداء المعاصرة للصوت القديم والنسخ الباهتة للصورة القديمة ، حيث تصبح « المعرفة » مجرد بنية ذهنية للهيكل الخارجى البعيد كل البعد عن ظواهر وتراكيب العصر الجديد المتداخلة والمتناثرة على نحو غاية فى التعقيد لا تستطيع مقاربت إلا البصيرة الاستراتيجية. وهذه الرؤية قد تتوافر لـ « خبير » عظيم . ولكن الفرق بين المفكر والخبير، أن الأول صاحب رسالة ، وأن الخبير ينتهى دوره عند حدود المعرفة. وحتى فى الكتابة الأدبية والفنية هناك نوع من الخبراء قد تدفشنا « أعمالهم » ولكنها أعمال الخبرة والمعرفة، وليست من أعمال الرسالات. وليس كل صاحب رسالة مفكراً كبيراً، ولكن كل مفكر كبير صاحب رسالة.

وقد لا يجد الكتاب الواحد معركته الكبيرة فى وقت من الأوقات، ولكن الرسالة التى تحملها أعماله المتتالية تصنع المعارك، أو أنها تشتبك فى معترك الواقع حين تتضج الظروف لذلك طالما أن صاحبها قد تمتع فى بداية البدايات بموهبة التفكير المستقل والرؤية الاستراتيجية. والمثل على ذلك إسلاميات طه حسين وعقريات العقاد وديمقراطيات خالد محمد خالد. غير أن العنصر الذى يرتفع إلى مستوى المسلمات بين العناصر اللازم توافرها إلى جانب موهبة التفكير المستقل والثقافة التكوينية والرؤية الاستراتيجية، هو الشجاعة الروحية والقوة النفسية والقدرة المعنوية على حمل «الرسالة». ليس من مفكر كبير من دون هذه الشجاعة، أى أن يكون مستعداً لدفع ثمن الأفكار والكشوف التى يرى أن إبلاغها للآخرين ومحاوله إقناعهم بها - وليس فرضها عليهم - من حقهم عليه ومن واجبه نحوهم، أيًا كانت العقبات والمخاطر. وحتى فى ظل الديمقراطية، فإن المخاطر تحقيق باصحاب الرسالات دائماً.. لا تهدد الخبراء. وإنما المفكرين الذين يملكون الشجاعة الروحية للدفاع عن رؤاهم، ولولا هذه الشجاعة لما أمكن للفكر نفسه أن يتطور عبر تراكم الرسالات ونقد بعضها بعضاً.

ولكن توافر هذه الصفات كلها في الفكر والنص المكتوب لا تنفع به تلقائياً إلى مصاف «الكبار» أو الأعمال الكبيرة، أى أنها لا تهيئ له المعركة الكبيرة التى يشتبك خلالها بالواقع الخفى عن الأنظار. هناك شروط موضوعية يتكامل بها حجم الفكر الكبير، فى طبيعتها التوثيقية والخبر والجمهور المخاطب وتوازن القوى الاجتماعى- الثقافى.

هناك أوقات تفزوها الثقافة الإستهلاكية الطاغية، بحيث لو أن كتاباً جاداً عظيماً قد ظهر فى خضم الانتشار الرغشى لكُتب الخرافات ياثواعها كالشمعونة وقصص الفانيات، فإن هذا الكتاب قد يُسدل عليه ستار الصمت ولا يدرى به أحد، بالرغم من أنه مؤهل وصاحبه لمعارك حقيقية تكبته أو تزلجها أو تطردها من السوق العلة الرديئة. لقد صدرت فى السنوات الأخيرة وحدها بعض المؤلفات التى استمعت حواراً واسعاً لم يحدث، وكان الصمت هو الثمرة المرة التى أحبطت مبدعى هذه الأعمال، وطفت على السطح كتب الفضائح السياسية والجنسية والاقتصادية، وقفت كلها حاجزاً منيعاً دون أن يصل الفكر الجاد إلى الجمهور الواسع، واستمضت على الاشتباك مع الواقع.

هناك أعمال مهمة ضلّت الطريق إلى المنابر الصحيحة من نور نشر وصحف ومراكز أبحاث ومؤسسات عامة. كان المنبر الأكاديمي مثلاً يعزل الجمهور العام عن تلقى الرسالة . وكان المنبر التافه يحجب عن العيون عملاً ثميناً يختلط أمره بغيره من السيل المنهمر. وكانت بعض المؤسسات المحترمة مشغولة الفعالية لا تغزو بكتاياتها معازل التوزيع. وهكذا... مما لا يسمح للقارئ الذكى أن يمنح مفكره شرعية الحجم الكبير.

وهناك مفكرون لا يجيدون تحديد جمهورهم سواء فى القضية المطروحة أو فى لغتها واسلوب عرضها، فتذهب الرسالة إلى العنوان الخطأ، سواء حين يتوجه الفكر إلى الجمهور العام بأسلوب النخبة أو العكس، أو حين يظن بنفسه المقدرة على مخاطبة « كل قارئ» أو كل مستمع أو كل مشاهد. وهو الافتراض الذى ينتهى عملياً بتغييب المتلقين جميعاً.

وهناك مفكرون، والمستقلون منهم على وجه الخصوص، تبتعد عنهم منابر النقد لجدبتهم أو لأنهم ليسوا من « الشلّة» أو الحزب أو المجموعة. وآخرون لا يجدون من النقد سوى التقريط الملل لأن الناقد اكتفى بقراءة الغلاف، أى أن غياب حركة نقدية حقيقية يترك بعض الأعمال الكبيرة فريسة تجاهل أو الإهمال. كذلك الأمر فى ظل غياب حركة سياسية - اجتماعية نشطة ترى البعد الثقافى فى كل « عمل يمارسه الحزب أو الهيئة العامة أو المؤسسة».

تمنع هذه الأسباب وغيرها المعارك الخصبة العظيمة التى تلد المفكرين الكبار، فهل ندمن منذ ريع قرن لم نعرف هذه المعارك، أو أننا لم نعرف أصلاً المفكرين الكبار ؟

لم يعرف العالم المعاصر بلجمعه، والعالم العربي على وجه الخصوص، قضايا كبرى كهذه القضايا المطروحة يومياً وبإلحاح متعظم في الوقت الراهن أكثر من أي وقت مضى. هناك قضايا إنسانية مشتركة بيننا وبين مناطق عديدة . وهناك قضايا إقليمية يشترك فيها العرب وجيرانهم الأقربين . وهناك قضايا محلية تخص كل قطر على حدة .

ولابد هنا من إشارة أولية إلى أن العالم العربي في الوقت الراهن أكثر ترابطاً بالقضايا الكبرى مما كانت عليه الأمور في زمن الشعارات القومية والوحدوية العالية الرنين. أيا كانت التنتظيرات، فإن ما يربط أقطار العرب من مشكلات وإشكالات وتحديات أكثر بكثير مما كان يربط بينها في الماضي القريب. إنها التحديات التي تربط « مصير » العرب المعاصرين بعضهم ببعض، حتى لو لم يشأ هؤلاء أو أولئك، لأن التحديات والمصير معاً أقوى من رغبات وأحياناً إرادات الجميع.

إن التحدي الذي يجسده الإرهاب باسم الدين في مصر أو الجزائر لا يخص هذين البلدين وحدهما، وإنما هو يرتبط أوثق الارتباط بكثير من بلد عربي آخر، بل وبإستراتيجيات الإقليمية داخل المنطقة. ومعنى ذلك أنني لا أقصد بالتحدي أن الإسلام السياسي « يهدد » المجموعة العربية، ولا أن هذا « الخطر » يواجه العرب مجتمعين مما يستلزم جهوداً مشتركة لقمعه. وإنما أعني أن هذه الظاهرة السياسية ليست ظاهرة محلية تخص قطراً أو قطرين، بل هي ظاهرة أكثر عمقاً وشمولاً من حيث أنها تربط في آلياتها وحركتها وتأثيراتها المتبادلة وهياكل عملها الأجزاء العربية كافة، وبعض الأطراف الإقليمية أيضاً. ذلك أنها عمل اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي عسكري لا تتفاعل دورته محلياً أو قوطياً، بل هو تفاعل أكثر تركيزاً من الدورة المحلية ، لأنه في تشعبه متصل أوثق الاتصال عبر مستويات مختلفة بالأطراف المحيطة والإقليمية. ومرة أخرى لست أقصد التعاون المفترض بين جماعات الإسلام السياسي هنا وهناك على الخريطة العربية أو خريطة الشرق الأوسط ولا أقصد كذلك التعاون المفترض بين دولة عربية وأخرى ليست عربية ويجمعهما الاتجاه السياسي، فهذه كلها أشكال مبسطة من الارتباط النسبي والجزئي. ولكنني قصدت الارتباط البنوي الذي لا يعتمد فحسب على التمويل من هنا والتسليح من هناك والتدريب هنالك ، فهذا التنسيق هو المشهد السطحي، أما الارتباط البنوي فإنه يعتمد على الإستراتيجية العليا بعيدة المدى، وعلى التأسيس القاعدي

الذي يربط « مفاسله العمل من تحت الأرض وفوقها بما يناسب خصوصية كل قطر ولا يتناقض مع تلك الإستراتيجية.

هذا التحدي يربط العالم العربي على نحو مغاير بل وعكسي تماماً لفكرة الوحدة العربية، فهو «الارتباط» الذي لا يتناقض مع أفكار التفتت العرقي والطائفي إلى دويلات.

أليست هذه قضية كبيرة تعالجها الأفكار الصغيرة بمنطق الاستقطاب بين اللونين الأبيض والأسود، فالبعض مع «الصحة» والبعض الآخر ضد «الارتداد»؟، هذا هو الشائع في الفكر العربي المعاصر، فهناك من يؤصل «لنظرية» الإسلام السياسي، ومن يدافع عن العلمانية، وكان القضية برمتها مجرد «مناظرة» بين فكرتين أو أطروحتين. وليس من أفكار كبيرة حول الاحتياجات الأساسية للإنسان العربي، وعلاقة هذه الأساسيات بهذا الفكر أو ذاك. ليس من حوار كبير حول الدولة أو حول المجتمع من حيث الواقع المتخلف عن بديهيات هذا العصر. وهي الدولة التي تتغير ربما أفتعتها الدستورية والقانونية وتبقى في العمق كما هي لا تتغير. وهو الواقع الذي قد تكسوه أستار كثيفة من الدين أو التمدن ويظل في الجوهر راسخاً ثابتاً على أسس لا تتغير من القيم والضوابط والمعايير، وكان الانتقال من الزراعة إلى الصناعة ومن الصناعة اليدوية إلى الصناعة المتطورة لا معنى عربياً له على الإطلاق، ويبدو استخدام الدولة والمجتمع معاً لأحدث منجزات التكنولوجيا كأنها في هدبة كبيرة للأطفال يتسلون فيها بالألعاب المدمشة.

أليست هذه قضية كبيرة يرتبط فيها العرب جميعاً بنوعية التخلف، بغض النظر عن درجاته المختلفة، تعالجها الأفكار الصغيرة بمناظرات مملّة حول الأيديولوجيا وحول الغرب الذي سخر لاختراع ما يتمتع به الشرق من كشوف في الطب والهندسة الوراثية والإلكترونيات؟ أليس هذا التخلف يربط بين العرب رياحاً لا يتعارض مع التفتت إلى دويلات عرقية أو مذهبية؟ إنها نموذج للإشكالية التي يرتبط فيها العرب ارتباطاً بنيوياً حيث يتشابه الاقتصاد الذي لا ينتسب للاقتصاد المر ولا للاقتصاد المخطط ولا للاقتصاد المخطط، وإنما هو في معظمه الاقتصاد المجنون الذي لاتضبطه غاية باسم التنمية أو باسم العدالة أو باسم المبادرة. لكل اسم من هذه الأسماء قوانينه وقواعده ومعاييره في التجارب الإنسانية المختلفة. أما الاقتصاديات العربية في أغلبها، وبعيداً عن التشريعات الرسمية، فإنها اقتصاديات مشوهة لا تحظى بالحد الأدنى من المصداقية. والأفكار الصغيرة تعجيباً دائماً باننا جزء من العالم الثالث. وهو جواب صغير لأن أقطاراً أخرى في أميركا اللاتينية وفي آسيا وحتى في

أفريقيا، استطاعت أن تقدم أفكارا كبيرة حول التخلف الاقتصادي، وأن تجيب باقتدار على الانفجار السكاني وتجارة المخدرات والتمردات المسلحة. وهو أيضاً جواب صغير لأن العالم العربي يملك ذاتياً من الوسائل والغايات ما لا تملكه مناطق أخرى في العالم الثالث، مما ينفي المقارنة أصلاً. ولكننا «أساتذة» في التبرير: قضية فلسطين هي السبب. الحروب المتتالية هي السبب. الاشتراكية هي السبب. الغلاء العالمي هو السبب. تزايد معدلات الخصوبة هو السبب. ضيق رقعة الأرض هو السبب. غير أن عشرات الأمم عرفت هذه الأسباب وأدح منها، ولم يقع لها ما يحدث لنا. لماذا؟ وكيف الخروج من هذه الحلقة المفرغة؟ هذه الأمية العريقة في بلادنا والتي ما زالت تسيطر على النسبة الأكبر من شعوبنا، تكلل الذكاء وتقتل المواهب في مهدها وتحرق الذاكرة في العقل الجمعي وتحرم الوطن من ثروته البشرية التي تتحول إلى عبء بدلاً من أن تكون إضافة. وهذه النظم التعليمية المتهترئة التي ثبت فسادها جيلاً بعد جيل، ألا تشكل البنية الأساسية للدولة والمجتمع فتسبب مظهراً كاذباً من الازدهار الحضاري على أبنية نخرها السوس؟ وهذا الداء المستوطن المسمى بالإعلام، أين الأفكار الكبيرة التي تحفر عند الجنود فتكشف عوراته المستعصية على الحل؟ هذا الوعي الزائف المهيمن على البصر والأذن والمخ ويقيه الكيان البشري، يستدرج المعلمين والأمينين من مختلف الطبقات والطوائف - عبر الإذاعة والتلفزيون - إلى دائرة الحصار الذهني والنفسى فيشيع التخلف العقلي ويحطم «الروح». أين الأفكار الكبيرة حول هذه المشكلات الطاحنة؟ أما الأفكار الصغيرة فتتمرح بين الصفوة التي تمارس الترف الذهني والوجاهة الثقافية وبين القطاعات العريضة من المواطنين المسلوبين الإرادة أمام الصور الملونة، والمخدرات العصرية. فهل سمعتم عن أدوات التقدم التي نوظفها في دعم التخلف، بدءاً من الميكروفون وليس انتهاءً بالتلفزيون؟ إنها «المعجزة» التي انفرادنا باختراعها، ومع ذلك فنحن نصطدم بها صباح مساء ولا نفكر تفكيراً كبيراً في أنها كسرت أدمغتنا.

لم نتكلم عن أزمة الغذاء ولا أزمة الماء ولا أزمة الإسكان ولا أزمة الأمن الفردي والجماعي، وكلها قضايا كبيرة تربط العرب بعضهم ببعض أكثر من أي وقت مضى. لم تعد المسألة حسبة رياضية فنقول أن السودان أرض خصبة شاسعة وإن الخليج ثروة طائلة، وإن الفردوس المفقود حاصل جميع الموارد والبشر في «وحدة لا يفلبها غلاب». هذا النوع من التفكير بالأماني ينطوى على الأجوبة الصغيرة في مواجهة الأسئلة الكبيرة. لذلك اختفت المعارك الكبيرة التي تلد المفكرين الكبار حين لم ترتبط المؤلفات العظيمة المعاصرة - وما

أكثرها - بالهموم العربية المستجدة ارتباطاً كشفياً تساؤلياً صدامياً. إنها مؤلفات عظيمة وهي تتحدث عن الماضي القريب أو البعيد أو الأبعد، وهي مؤلفات عظيمة وهي تتحدث عن القطر الواحد كأن المحيط العربي أصبح فراغاً، أو وهي تتحدث عن العرب كأنهم من كوكب المريخ لا علاقة لهم بالعالم الذي ندعوه كوكب الأرض، لذلك لا تثير هذه المؤلفات العظيمة أى حوار أو أية معارك تشتبك مع الرأى العام، مع الدولة والمجتمع على السواء، ومن ثم تعذرت ولادة الفكر الكبير، مهما أصدرت المطابع من مؤلفات عظيمة.

(٤)

إذا غابت المعارك الكبيرة، فما مصير الأعمال التي تولد نصوصاً كبيرة، ولكنها تبقى نصوصاً مجردة من الحياة مادامت بعيدة عن الاشتباك بنصوص الحياة الواقعية ذاتها ؟

والسؤال يفترض أنه يمكن أن تكون هناك نصوص كبيرة فى أذهان أصحابها وأحشائهم الفكرية قبل أن تولد على الورق، وحتى بعد ولادتها بحيث يمكن نقلها مباشرة من غرفة العمليات إلى الغرف الزجاجية المعقمة كالمتاحف العامة والخاصة من أرشيفات ودور وثائق ومكتبات أكاديمية للباحثين. وهكذا يمكن «حفظها» من طوئ الحياة اليومية، وربما تزيد قيمتها مع الزمن كالأحجار الكريمة والتحف الفنية.

يقابل هذا الاقتراض افتراض عكسى هو أن مجرد الاشتباك مع النص الاجتماعى أو الاقتصادي للحياة من شأنه أن يتحول بالنص المكتوب إلى نص كبير ويصاحبه إلى مفكر كبير.

وهنا لا بد من إيضاح مزدوج، أولاً للنص المكتوب الذى لا يولد من فراغ، وأيضاً للمعركة الكبيرة التى لا تولد هى الأخرى من فراغ، كل نص له تاريخ داخل صاحبه وخارجه على السواء، وهذا التاريخ فى الأصل إما أنه التاريخ الكبير للأفكار الكبيرة والمعارك الكبيرة، وإما أنه ليس تاريخاً على الإطلاق، بل مجموعة من الهوامش بين ذرات الرمال أو نقوشاً على سطوح المياه.

والتاريخ الكبير يتضمن بالضرورة أحجام المواهب الفردية والتقاليد الثقافية للبيئة والتجليات الخاصة بالزمان المحدد. وتحت هذا التصور تبرز التربية الثقافية لصاحب الموهبة فى الاتصال أو الانفصال عن البيئة والعصر. وقد لا تختلف موهبتان كبيرتان من حيث الحجم

والقيمة، ولكن أحدهما ينشغل بنقد المتنبي والآخر بنقد محمود درويش، إذا كان المؤهويان من نقاد الشعر. وقد يهتم أحدهما بشخصية طارق بن زياد والآخر بجمال عبد الناصر، إذا كان الاثنان من المؤرخين. وقد يهتم الواحد منهما بإشكالية خلق القرآن وقدمه بينما يهتم الثاني بما يسمى الأصالة والمعاصرة . إن «موضوع» الاهتمام ووسيلته، لا علاقة له بحجم المؤهبة، فقد يكتب له حسين ومحمود شاكر كتابين على درجة عالية من الأهمية من حيث القدرة الذهنية والتقاليد الثقافية؛ ولكن المعركة التي أثارها الكتاب وتقيضه لم تشتبك بالزمن الذي يعيشانه فكانت معركة أكاديمية أكثر منها معركة كبيرة. والعكس تماماً جرى بالنسبة لكتاب « فى الشعر الجاهلي» الذى ردت عليه عقول ثقل أحياناً عن المعدن الثمين الذى يتكون منه عقل محمود شاكر. أى أن « الزمن » بما يمثل من مضمون اجتماعي وحضاري عنصر لازم لاكتمال المعركة الكبيرة التى يواد فيها المفكر الكبير. ومن ثم فهناك أفكار كبيرة تظل بمنأى عن الاهتمام العام حتى تصل إلى «الزمن» أو أن يصل إليها الزمن الملائم. وحينذاك يعاد اكتشافها فى خضم معركة كبيرة أتيحت لها شروط الانفجار كالفكر حسن البنا وسيد قطب وأبى الأعلى المولدوى والسنن الندوى وابن تيمية ممن كانت « دعوتهم » فى مرحلة الاختمار بين الثلاثينيات والستينيات، ثم بدأت مرحلة تفجيرها من السبعينيات حتى الثمانينيات، وبلغت الذروة فى التسعينيات حيث كان الزمن الاجتماعي- الثقافي السياسي جاهزاً لاستقبال أفكار الحاكمة والجاهلية وبقية أركان الإرهاب المسلح باسم الدين .

وهناك الأفكار التى تشتعل فى أوار معركة كبيرة كالفكر سلامة موسى حول التطور والديمقراطية والعدل الاجتماعي والتفاعل مع العالم الحديث وحرية المرأة، ولكنها لا تصنع المفكر الكبير فى معركة واحدة بل فى العديد من المعارك خاصة إذا كانت البيئة الثقافية الاجتماعية تتخلف عما أحرزته من تقدم فى الماضى القريب، لذلك تتجدد المعارك حول الأسماء القديمة والأسئلة القديمة كما حدث مع سلامة موسى بالفعل، فهو الآن لا يقل حضوراً عما كان عليه قبل الغياب، لا بسبب الأفكار بحد ذاتها ولم تعد جديدة أو مفاجئة أو صادقة، وإنما لأن المجتمع قد تخلف ولم يعض فى خط سيره للأمم، ولم يعد قادراً على تجاوز ما كان. لذلك يبقى سلامة موسى وأمثاله كباراً بالرغم من أن أفكارهم تكاد تكون ساذجة قياساً إلى أفكار العصر الجديد فى مناطق أخرى من العالم. ولكن المعارك الكبيرة المتجددة فى الواقع نفسه هى التى تجدد الأفكار القديمة وتمنح أصحابها قامة الزمن المستمر.

بينما نعرف فى عصرنا أعمالاً كبيرة بكل المقاييس - كأعمال عبد الله العروى ومحمد

عابد الجابري في المغرب الأقصى، ومن قبلهما مالك بن نبي في الجزائر، وورفتهما هشام جعيط في تونس - لم تثر أكثر من المعارك الأكاديمية في أقل القليل، ونالت «التقريظ» و«المباركة» في أكثر الكثير، مع أنها جديرة غاية الجدارة بإثارة أكبر المعارك حول أدق المفاهيم وأخطر المشكلات : حول معاني الهوية والعلاقة بين الذات والعالم، ولكنها فيما يبدو مشكلات، على أهميتها البالغة، قد ناقشت الماضي بانوات التاريخ وناقشت الحاضر بانوات الجغرافيا وطُرحت « المستقبل » جانباً، وهو يتشكل يومياً على أنقاض واقع لم يعد قادراً على التماسك، إن كتاباً عظيماً ككتاب «الأيديولوجية العربية المعاصرة» لعبد الله العروى، لم يستطع اكتشاف الوجه الآخر للنهضة، أعنى السقوط الذي لا سبيل لسبر أغواره من خلال الأنماط الثلاثة للثقافة الإسلامية. كان المفكر قادراً على صياغة الإشكالات الثقافية بتميطها في الرمز والدلالة، فاثار «انبهار» المثقفين، ولكن التشكيلات الاجتماعية للثقافة غابت عن المنهج «العلمي» و «الحديث» فغابت المعركة الكبيرة التي كان يمكن لهذا الكتاب الفذ أن يشتبك فيها معها، وهو الأمر نفسه الذي تكرر على نحو آخر مع الجابري، فالحفر البنيوي الإستمولوجي في قاع العقل العربي - كما تجلّى في سلطة النصوص - اكتشف متحفاً أنثروبولوجياً مدهشاً أبهر المثقفين أيضاً بانوات الحفر، ولكنه لم يُقَمِّ الجسور بين ما كان وما أصبح عليه العقل العربي، ولا الجسور بين هذا العقل في النص المكتوب وبين الواقع في نصوصه المتحركة وغير المكتوبة. لذلك لم تولد المعارك الكبيرة التي كان يمكن أن يثيرها كلٌّ في زمانه : شكيب أرسلان وزكي الأرسوزي وساطع الحصري وميشيل عفلق. هؤلاء الكبار قياساً إلى المعارك التي ولدتهم، وليس إلى مجرد النصوص المكتوبة التي تجعل غيرهم من أصحاب المواهب والثقافات كباراً بالقوة لا كباراً بالفعل.

ومن الملاحظات الأساسية في هذا السياق أن الماركسية العربية ظلت لأمد طويل حركة سياسية أكثر منها فكرياً كبيراً، لأن الشاب العربي كان يفضل أن يقرأ ماركس وائنين مباشرة دون حاجة إلى «الشرح» التي يصوغها الأمين العام لهذا الحزب الشيوعي أو ذلك، وحين حاولت هذه الماركسية العربية أن تنفّس بين لحم الواقع وعظمه لجأت إلى «التراث» تكتشف فيه السلبى والإيجابى والرجعى والتقدمى، وكلّتها تعتذر عن غياب لينين العربى بأبى نذر الغفارى. هذه التراثية في غربة التراث الإسلامى لم تكن جديلاً بين الماضى والحاضر والمستقبل، وإنما كانت ابتعاداً قصدياً عن الاشتباك مع الواقع بما يشتمل عليه من مقومات

بعضها من التراث الحى السارى المفعول فى الفكر والسلوك وليس النصّ المخطوط أو المطبوع. لذلك لم تثمر الماركسية العربية، كاسلفية المعاصرة، فكراً كبيراً أو مفكراً كبيراً، ككتاهما من الحركات السياسية العلنية حيناً والسرية أحياناً، وهى حركات مشتبكة لهذه الدرجة أو تلك فى معارك كبيرة فى مرحلة أو أخرى، ولكن هذه المعارك لم تلد الفكر الكبير والمفكر الكبير. والاستثناءات التى ترد على الذهن أقرب إلى الأعمال الأكاديمية، فهى رغم أهميتها لم تشتبك ولا أصحابها بالواقع المحيط والمطروح بإلحاح، إن الفكر الداخلى لهذه الحركات السرية والعلنية لا ينتسب فى جميع الأحوال إلى الفكر الكبير. أما الفكر الخارجى الذى أبدعه الأفراد، فلم يكن ثمة التفاعل المحتتم فى معركة كبيرة، لذلك كان مصيره كالفكر الآخر على أرفف الأكاديميات ومراكز البحث العلمى وبور الوثائق وأرشيف الجامعات.

هل انتهت الأجيال «الكبيرة» بانتماها المسبق إلى معارك الماضى، أم أن أجيالاً كبيرة ما زالت هناك تسعى لاكتشاف معاركها المستجدة، أم أننا نعانى ظلمة الفجوة بين نهاية انتهت وبداية لم تبدأ بعد ؟

(٥)

واقع الأمر أن «المؤلفات العظيمة» التى عرفتها الساحة الفكرية العربية طيلة السنوات الأخيرة ليست من أعمال المفكرين، وإنما من إنجازات الخبراء.

كان «الفكر» السائد على مدى سنوات الخمسينيات والستينيات أقرب إلى الدعاية، بمعنى السجال الأيديولوجى حول الاشتراكية والوحدة العربية وغير ذلك من قضايا فرضتها التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى المنطقة. كانت هزيمة ١٩٦٧ - للأسف - فرصة لا تعوّض لتفجير الإشكاليات العميقة المضمرّة فى انهيار الهياكل والشعارات على السواء، ولكن السجال الأيديولوجى استمر لفترة قصيرة حول التكنولوجيا والدولة العصرية وسيادة القانون وإزالة آثار العدوان، ولم تظهر على السطح معركة واحدة كبيرة من المقترض أن تفجرها أكبر هزيمة منى بها العرب فى تاريخهم المعاصر. ولكن الذى حدث هو أن المساجلات الملتهبة دارت مع أو ضد الناصرية، مع أو ضد العسكرية، مع أو ضد الغرب، مع أو ضد التقدمية. وهى فى الجوهر مساجلات دعائية لم تخرج عن دائرة الانحياز القاطع إلى أحد اللونين الأبيض والأسود. وخرج الجميع من معاركهم بلا جراح، فقد برهن كل فريق على أن الأحداث أثبتت صحة أطروحاته السابقة. وكان من الطبيعى ألا يشر هذا العقم سوى

البشائر الكامنة للإسلام السياسي. وبدأت السبعينيات رحلتها المثيرة في طريق مغاير كلياً لطريق الخمسينيات والستينيات بدءاً بما سمي الانفتاح الاقتصادي للدول الشمولية وانتهاءً بالصراع مع إسرائيل. وهو الطريق نفسه الذي امتد إلى حرب لبنان وحرب العراق وإيران ثم توجت بحرب الخليج الثانية، فإذا بما كان يدعى النظام العربي قد تحول إلى حصاد الهشيم، حتى وصلنا إلى محطة بناء «نظام الشرق الأوسط الجديد»، وهي المحطة التي بدأت في مدريد ومازلنا نراوح مكاننا بين العواصم لاختيار المكان المناسب في القطار السريع.

هذه كلها زلازل وبراكين رافقت في اللحظة عينها زلازل العالم بدءاً من انهيار الكتلة الشرقية وانتهاءً بالحروب العرقية المستمرة إلى يومنا، فكيف كانت استجابة المثقف العربي ؟

تحولت منابر الدعاية في الخمسينيات والستينيات إلى «مراكز الخبرة» في العقدين الأخيرين. وإذا كانت الدعاية لا تعرف المارك الفكرية الكبرى، بل المشاهدات الدفاعية أو الهجومية السياسية العابرة، فإن أعمال الخبرة لا تسفل أصلاً المارك كبيرة كانت أو صغيرة . وإنما هي تكفي بالتوصيف والتشخيص والتحليل. وهي مهمات جليلة الشأن تخلفنا عن القيام بها زمنًا طويلاً. وهي ضرورة ملحة بين الضرورات السابقة على أي تفكير أو تنظير يشتبك مع الواقع المي في مارك كبيرة. ولقنا تجاوزاً إن العصر لم يعد عصر العقل الأبدح المفرد وإنما هو عصر التفكير الجماعي. لذلك تزامنت أروقة مراكز البحث العلمي بالندوات والمؤتمرات حول النفط والسلام والقومية، وكثرت في الوقت نفسه مشاريع الأفراد التي تصدر في مجلدات عديدة .

ولكن أعمال الخبرة في العقدين الأخيرين، سواء من مراكز الأبحاث أو الندوات أو الجهود الفردية، قد شابتها مخاطر قاتلة تحول دون ولادة الفكر الكبير.. من أهم هذه المخاطر: الأيديولوجيا وأنوات التحليل.

كان انحسار المد القومي والاشتراكي قد أقضى إلى نوع من «الدفاع عن النفس» لدى المثقف العربي الذي تسلل إليه الهاجس المرء. وهو أن حياته قد ذهبت سدى وأن نضاله قد تبدد دون جدوى وأن تاريخه كأنه لم يكن. و«هاجس» ينطلق من الذات وحدها بغير أدنى ارتباط مع العالم الموضوعي من حوله. والهاجس يلد الإحباط والياس والتشويق والغفظة، أي التوقع داخل الدائرة الضيقة لماضي الفرد. والاعتزال والإحساس الطاغى باضطهاد «الزمن» وإشهار الأظافر والأنياب في مواجهة التخفريات التي لا تعيها بمشاعر الأفراد وانفعالاتهم. وهذه كلها توقفت العقل عن العمل وتحجب الحاضر عن مدار الرؤية فضلاً عن المستقبل.

ومن هنا شابته الجهود الدؤوبة لمراكز الأبحاث العربية تلك العامة التي تنتمى لماضي

أو رد الفعل المعقوى الانفعالي، أقصد الأيديولوجيا. بالطبع، ليس هناك عمل ذهني بغير أيديولوجيا حاضرة أو مضمرة. ولكن أعمال الفكرة تكتسب موضوعيتها من الحد الأقصى من الأداة العلمية للفرز والتبويب والتصنيف والتشخيص، والحد الأقصى من المنهج الذي يواكب منجزات علوم العصر. أما الأيديولوجيا فلا تكون مقصودة سلفاً لإثبات شيء سبق الإيمان به. ونحن نفتقد الشبير تلك الحدود القصوى للمعلومة وأداة البحث والمعرفة المنهجية الدقيقة ويقع فريسة الإحساس الطاغى أو الخفى بالالتزام الأيديولوجى، فإنه ينتج لنا «معرفة مشوهة بالدعاية» ولا يمهّد الطريق أمام ولادة الفكر الكبير ولا يفسح المجال أمام الممارك الكبيرة.

وما أكثر الأعمال التى أرادت أن تعيد النظر فى القومية والاشتراكية وعلاقة كل منهما بالدين، ولكن إعادة النظر هذه لم تخرج قط عن حدود التوفيق اللفظى الكسبى السكونى الذى يهوى فى النهاية إلى «التفريق» مما يفسح الطريق عملياً أمام التيارات «المستقيمة» كالإسلام والاستالينية الجديدة والليبرالية التانشرية الريحانية. من مراكز الخبرة المقترضة فيها العيدة والموضوعية والعلم، تنطلق هذه التيارات تحت وطأة الدفاع عن النفس، فيرتدى أصحابها سلفاً ألقنة الأيديولوجيا الواقية من «الغازات الفكرية السامة» أو المتغيرات اللاهثة فى مخاض العصر الجديد .

أما الشائنة الثانية الخطيرة التى من شأنها أن تتحول بأعمال الفكرة من كونها مفتاحاً للفكر الكبير والممارك الكبيرة إلى باب مغلق دون هذا الفكر وتلك الممارك، فهى أدوات التحليل التى تنتمى إلى ماضى المعرفة. إن أخطر ما يواجه أعمال الخبرة الالتفات الضعيف إلى الزمان والمكان... فاستخدام أدوات الماضى للبحث فى قضايا راهنة أو استكشاف إشكاليات مستقبلية هو نوع من الحرث فى البحر، ذلك أنه حتى إذا توافرت المعلومات الدقيقة، فإن أداة البحث المتينة لا تنتج معرفة جديدة. وإنما، فى أحسن الأحوال، تعيد إنتاج المعرفة القديمة بمصطلحات «عصرية» براقة المظهر، ولا أقول مصطلحات معاصرة. وكلنا مرة أخرى نبدأ من نقطة الصفر. إن أداة البحث تقتزن بتطور العلم. والعلم فى قوانينه العامة لا جنسية له. لذلك يصبح استخدام المحراث والساقية فى عصر الجرار الزراعى والمكينات الكهربائية عبثاً ولا طائل من ورائه. كذلك الأمر فى العلوم الإنسانية، فالجانب القابل للتعميم من نتائج المعرفة المنهجية لهذه العلوم لا يخص مكاناً بعينه، وإنما يخص الزمان الذى نعيشه. لذلك فغداة البحث التى ترى فى جورياتشوف عميلاً للمخابرات الأميركية لم تستطع

لذلك فإدانة البحث التي ترى في جورباتشوف عميلاً للمخابرات الأميركية لم تستطع اكتشاف عناصر الإمبراطورية السوفياتية السابقة ولا العلاقة بينها وبين فكرة الدولة المركزية الروسية ولا العلاقة بين الأيديولوجيا والاقتصاد أو بين الاقتصاد والقوميات المتعددة الأصول العرقية أو بين الأيديولوجيا وثورة الاتصال والمعلومات. وهذا كله يحتاج إلى أدوات جديدة للتحليل من شأنها أن تفصح عن التركيب المعقد لظاهرة انهيار الاتحاد السوفياتي أو المسكر الاشتراكي بأكمله. وهو انهيار من المستحيل أن ينجزه أى فرد مهما عظم شأنه أو مجموعة من الأفراد مهما بلغت مراكزهم في السلطة.

والعكس أيضاً ليس صحيحاً، فإن منتجات المعرفة النسبية الجزئية الخاصة بسياق مكاني معين تفرض تصفياً في استخدام أدوات البحث الخاصة بهذا السياق العيني المحدد في مكان مختلف له سياقه المختلف نوعياً. ومعنى ذلك أن الذين «طبقوا» مصطلحات فوكو والتوسير، مثلاً، على ظواهر عربية، قد جازفوا بمقاومة فكرية مبهمة غير مأمونة العواقب : أى أنها في الأخرى لم تنتج لنا معرفة جديدة تخصنا وتفتح الأبواب أمام المارك الكبيرة والفكر الكبير.

هكذا أصبحنا بين حجرى الرمح : الدعاة من جانب والخبراء من جانب آخر، وبقيت ساحة الفكر الكبير خالية من المارك الكبيرة.

(٦)

إذا كان الداعية في الأصل هو السياسي وليس «الفكر» السياسي، فإن الدعاة العرب المعاصرين هم في واقع الأمر محترفو الأيديولوجيا من السياسيين الذين يكتفون طموحاً تلقائياً لأن يكونوا من أهل الفكر، أو أنهم من المفكرين الذين يكتفون طموحاً تلقائياً لأن يكونوا من أهل السياسة. وفي بلاد غيرنا ظهر نوعان من الكتاب السياسيين، ولا أقصد كتاب السياسة، فميتران مثلاً المحامي والسياسي منذ بواكير الشباب بحكم الدراسة والهواية والتدريب - هو أيضاً كاتب بحكم الموهبة والثقافة. وحين يصل إلى المنصب الرفيع في رئاسة الجمهورية، فإن موهبته في الكتابة لا علاقة لها من قريب أو بعيد بعمله السياسي، ومؤلفاته ليست «دعوة» مضمرة لأن السياسي ومنصبه لا يبرران هذه الدعوة ولا يذكران بها. والفروع الثاني يمثلها هافيل رئيس تشيكوسلوفاكيا السابقة، وقد ساقته المصادفات وحدها إلى المنصب الرابع بوصفه رمزاً للحرية. وحين تمضى به المصادفة إلى حال سبيله سوف يمضى هو الآخر إلى حال سبيله دون ازدواج بين السياسة والكتابة. ولكن موهبته وثقافته وأعماله تحجز له مكاناً ومكانة لا يعترىها الصدا في مقنعة كتاب المسرح.

بالإضافة إلى هذين النمطين هناك في «التاريخ» نوع ثالث، وفي العصر الراهن نوع رابع. أما النوع التاريخي فهم أصحاب «المشاريع»، أي أصحاب الرؤى الشاملة من الذين تحتل السلطة حيزاً رئيسياً في تفكيرهم. والمشروع يتضمن الدعوة والإستراتيجية والبرنامج ، كما هو الأمر في ماركس وأدم سميث ولينين ورويسبير والخميني. وأما النوع الرابع فهم الخبراء في السياسة والإقتصاد والتقنية والاجتماع. وبعض هؤلاء قد يجلس على مقعد ما بين مقاعد السلطة كما هو الحال في كيسنجر، ولكن البعض الآخر - الأغلبية - فإن مكانها الأثير هو الجامعات ومراكز البحث العلمي والمؤسسات الكبرى، وهم يعملون في عملهم هنا وهناك على المعرفة المتخصصة دون أن تبرز الدعوة في أساليب العمل، ودون أن تكون السلطة شرطاً لإنجاز العمل، وبالطبع فإن هذه الأنماط كلها تفسح مجالاً واسعاً لآمل «الفكر» من غير الدعوة أو أصحاب المشاريع، بل من المنتجين للفكر - المعرفة وأنوات التحليل ومناهج البحث - سواء أكانوا أصحاب اهتمامات سياسية أو من «المستقلين»، ولكنهم في جميع الأحوال يختلفون عن «الموظفين الأيديولوجيين» في الأحزاب وأجهزة السلطة.

وقد تعرفت بابلنا على هذه الأنماط جميعها في أوقات مختلفة. وإذا تكلمنا عن العصر الحديث، فسوف يكون عبد الرحمن الكواكبي من كبار المفكرين ورفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسي من أصحاب المشاريع والإمام محمد عبده من كبار الدعاة، وپطرس البستاني أو إبراهيم اليازجى من كبار الخبراء. ولم تكن السلطة بعيدة عن فكر ودعوة وخبرة ومشاريع هؤلاء الكبار طيلة العهد الإستعماري. ولكنها السلطة الوطنية بشكل عام، وليست السلطة المحددة أيديولوجياً بدعوة تتطلب «الجهاد». أما في عهد الاستقلال فقد اختلفت الأمور، واحتلت الدعوة مركزاً أمامياً في طليعة « المهام» التي يفرضها الحصول على السلطة والمحافظة عليها. ولا ينفي ذلك أنه كانت هناك تيارات وأحزاب أيديولوجية في عصر الاستعمار، ولكن الكفاح من أجل الاستقلال هو الذى سيطر على مجمل الدعوات والدعايات والدماوى ، فكان الاختلاف الرئيسى بين البرامج العملية والأساليب أكثر منه اختلافاً حول «الهدف». وهو استرداد السلطة الوطنية من يرائن الاحتلال الاجنبى.

ارتبطت هذه الدعوات بعمدئ باكتشاف السلطة من موقع الحكم ومن موقع المعارضة على السواء. وتحولت إلى أفكار ومبادئ وقيم. لم يبرز الخبراء ولا أصحاب المشاريع لأن كل دعوة قامت على أساس النفى الصارم للدعوة الأخرى. ولأن كل دعوة كانت في الجوهـر

شمولية : بدءاً من انصار الدولة الدينية وانتهاء بانصار الدولة العلمانية من ناصريين وبعثيين وماركسيين وقوميين (سوريين ولبنانيين وعرب... إلخ) . وكان من الطبيعي أن تكون الأوتوقراطية العسكرية والثيوقراطية الكهنوتية هي لبُّ لباب « النظام » في السلطة والمجتمع على السواء. ولم تستطع الليبرالية في الحكم العربي أو في المعارضة العربية أن تصمد طويلاً وأن يتراكم رصيدها بحيث يمسى مناهجاً عاماً أو تراثاً معترفاً به. وإنما ازدادت اختناقاً قنوات الفكر ومقومات إيداعه وتجزرت «الدعاية» التي تحولت فيها الدعوة إلى حزب أو حكم أو معارضة، وتحول معها الحزب أو الحكم أو المعارضة إلى زعيم في السلطة أو في السجن أو في المنفى. ولأننا نعانى من أهوال التخلف، فقد نشأت «الخبرة» ضعيفة لا تحتمل سوط الدعاية الذي يجعلها ليل نهار لتكون « في خدمة النظام » لا في خدمة المعرفة.

وهنا بالضبط ظهر الالتباس بين رجل السياسة الذي رأى نفسه « مفكراً » على أقل تقدير - إن لم يكن صاحب مشروع - وبين رجل الفكر الذي رأى نفسه مؤملاً لتنفيذ أفكاره من مواقع السلطة، وليس بتنمية «رأى عام» يعتقها أو يؤمن بها. أصبح السلطان والمفكر يتبادلان الواقع في العلم، وهما يطمحان للمزاوجة بين الدورين في الحكم .

وإذا تناسينا مؤقتاً القاب القيادة السخية، فلنأخذ لا نستطيع أن ننسى في هذا السياق القاب « المعلم » و « المفكر » التي وصلت ببعض الحكام إلى إصدار المؤلفات العديدة حتى أصبحت أحياناً مكتبة كاملة تقام لها المعارض والدورات والمؤتمرات وتؤلف حولها الكتب. وأحياناً أخرى تحولت إلى نظرية متكاملة الأركان تؤلف حولها الشروح وتقام لها مراكز الأبحاث. والمفزع أن الحاكم لا يكتفى بالسلطة السياسية، وإنما هو يحتاج إلى السلطة الفكرية في وقت واحد. وفي المقابل كان هناك « المكبوت » السياسي عند المثقف الذي رفض دور الدعاية، وإن لم يرفض دور الداعية لمشروعه أو لجماعته أو لهزبه، وكأنه يناطح الحاكم في موقعه: لم يقتنع في العمق بدور الفكر، وإنما هو يريد أن يبني مدينته الفاضلة من موقع السلطة السياسية ذاتها. كلاهما، المثقف والحاكم لا يؤمن بآداته تمام الإيمان، وإنما يريدان الجمع بين الآداتين والموقعين، لأنهما في الأصل الأصليل لا يقيمان بالأداة الثالثة : - الرأى العام أو «الجاهل» أو «الشعب» أو غير ذلك من تسميات تصعد بها الواقع الحى القابل للتغيير والقادر على أن يكون أداة التغيير.

وليس الحاكم أو الزعيم في هذا الصدد هو رئيس السلطة السياسية وحدها أو زعيم المعارضة وحدها، وإنما هو أى رمز للسلطة، أية سلطة من داخل جهاز الدولة أو خارجها. وليس المثقف هو الداعية أو الخبير أو صاحب المشروع فقط، وإنما هو كل صاحب رأى مستقل

يتجاوز الحرفة المباشرة إلى الهمّ العام. ولأن رمز السلطة يكبت طموحه في أن يكون المفكر، ولأن صاحب الرأي يكبت طموحه لأن يكون سلطاناً، فقد خسرت السياسة والفكر معاً. بعبارة أخرى، خسرت المعركة الكبيرة التي كان يمكن أن تبذلها السياسة الكبرى والمفكر الكبير، ذلك أن معاركنا اقتصرنا على هذا المجال الضيق أو المعلن بين المفكر والحاكم، ولم نعرف طريقها إلى الميدان الطبيعي للمعركة : المجتمع الواسع، فلم تشتبك معه أية أفكار أو قيم.

الحاكم والمفكر في ذلك متشابهان لدرجة القواطق. ذلك أن الخروج من هذه الحلقة المفرغة العقيم سيكون خروجاً من الأوتوقراطية التي يهاجمها المفكر، وهو في أعماقه يمارسها، وخروجاً من الشيوعية التي يهاجمها المفكر، وهو في أعماقه يباركها. إنه في الهجوم والدفاع يكرس، باندواجية المعلن والمكبوب، قيم الدولة الشمولية والمجتمع الشمولي. بهذه الآلية من الهجوم والدفاع يتمتع عن الإبداع، أي اختراق الأسوار العالية للشمولية. وهو الأمر الذي يستحيل تحقيقه بغير ثورة على الذات، ثورة من داخل المثقف.

فأى جيل من الأجيال هذا الذي يجبر على القيام بها؟

(٧)

يبو الفكر العربي في إحدى أكثر الفترات استفزازاً لإعمال العقل، وكأنه في حالة استرخاء مطمئن إلى ماسيكون، حسناً أو سيئاً، يحرص هذا الفكر على الأدوات التي تريه نتائجها، فهي تبرر له الحسن والسيئ على السواء. لذلك فهو فكر يميل إلى «التصني» أو اليأس، بالتنازل والتشاور وبقية العواطف التي ترسخت في موازاة الأيديولوجيا التي «آمن» بها أو الحزب الذي انضم إليه.

في هذه الحال تماماً يفقد الفكر وظيفته كإبداع وكشف، ويغدو مجرد مذكرات تفسيرية لسياسة الدولة أو سياسة الحزب المعارض.

وربما كان ذلك ممكناً في مراحل الاستقرار و«المجد» القومي والانتصارات الكبرى، أما في مراحل الانكسار العميق جنباً إلى جنب مع المتغيرات العقلية التي نحياها ونموها ليل نهار، فإن رغبة التفكير بالأمان أو الركون إلى اليأس أو رجوع القيد بالعواطف المستقرة تصبح من المحرمات إذا أقفنا في لحظة وعي، أو من العلامات المزينة على « النهاية » إذا لم نفق.

وكل يوم يمضي حافلاً بالاختيارات الموجهة، فلا تكون النتيجة سوى أن فكرنا قد

تجفف في الشعارات المطبوعة ، أو أنه - في أفضل التقديرات - مجرد رد فعل على ما يجري خارج ديارنا ، أو أنه قد ذاتي للماضي ينطق الماضى نفسه.

ليس هناك محاولة جادة لتغيير أدوات التفكير، فضلاً عن استيعاب الواقع بمستوياته الوطنية والإقليمية والعالمية. والاستيعاب لا يعنى الموافقة أو الرضا، فكلاهما من النتائج التالية للفهم والإدراك، وهناك شك شديد في أن «استيعاباً» بهذا المعنى قد حدث. هناك حزن لدى البعض، وغضب لدى البعض الآخر، وشماتة لدى البعض الأخير. عواطف ساكنة أو عاتية تمجيب الرؤية في الحالين. د

ومن اليسير القول بأننا عواطف العرص على المواقع أو المصالح ، فالآخرون يحرصون على مواقعهم ومصالحهم بالفكر الذى يعالج المتغيرات بأدوات جديدة تستوعب الواقع الجديد بفهم جديد. أما نحن - فى الأغلب الأعم - فسلفيون حتى النخاع، نتمسك بالأيديولوجيات و«الماضى» كامن فى رفاقنا ، قومية كانت أو اشتراكية أو إسلامية. ليس الماضى حكراً على السلفية الدينية وحدها فالجميع ماضويون.. ماضويتهم من القوة والثبات بحيث تحتوى الجديد وتخضعه لأنواتها ومنطقها. وهى فى ذلك بلا مثيل إلا فى الأحزاب الشيوعية التى غيرت أسمائها و«ثبتت» على مبادئها كأن شيئاً لم يتغير.

وحتى لا يُستباح هذا الكلام إذا تعرض للتعميم، فإن «الفكر» المقصود هنا ليس فكر الأفراد، وإنما هو الفكر السائد على هياكل السلطة أو المعارضة، فكر الدولة وفكر الأحزاب والتنظيمات المؤثرة على «المصالح» عبر التأثير فى وعى أصحابها أو فى الوعى العام.

ونحن ندمو «انتظام» مجموعة من المبادئ، أو المثل العليا أو التجارب أو الفروض النظرية بالتيارات الفكرية، فهذا تيار ناصرى والآخر قومى والثالث إسلامى والرابع ليبرالى والخامس ماركسى، وهكذا. ولا نتوقف، كخطوة أولى، عند هذه التسميات التى كانت تتوالد عنها تلقائياً التصنيفات المشهورة إلى يمين ووسط ويسار، أو إلى الرجعية والتقدمية وما إليها.

وقد عشنا ورأينا أن أكثر الناس حرصاً على النموذج السوفياتى يوضعون فى خانة اليمين والمحافظة والرجعية، بينما الذين يدعون إلى اقتصاد السوق والحرية السياسية فهم اليساريون. وفى الغرب السياسى ترتبط التسمية بكون تقييم بدائرة المصالح المندمجة فى المبادئ، فاليمين لا يخشى هذا الوصف لأنه يدافع علناً فى برنامجهِ عن أكثر القوى الاجتماعية هيمنة على الاقتصاد ومصادر البلاد. وتصل الدقة إلى حد تمييز يمين الوسط عن يسار الوسط

لأن أحدهما يعبر عن مصالح مغايرة - فى الدرجة ربما- عن مصالح الآخر. واليسار الماركسى أو الديمقراطى يرتبط فى حياته اليومية بمصالح «الكتلة التاريخية» من العمال والفنيين والمزارعين والمثقفين، عبر النقابات والروابط والاتحادات والمنظمات والجامعات. ليس من ذريعة أو سبب يدعو لازدواجية شعار والفعل، فالممارسة العملية فى ضوء الإعلام الساطع هى التى تحدد هوية الحزب أو التيار أو المذهب السياسى . ولا يخشى هذا الحزب أو ذاك التيار مؤثرات التقنية على علاقات الإنتاج أو قواعد الاستهلاك ولا يخشى نتائج الحرب والسلام وازدهار الأسواق أو كسادها وميلاد فئات اجتماعية جديدة لم تكن فى الحسبان أو وفاة أخرى. لا يعرفون معاندة الواقع، بل يستوعبونه بمعنى الفهم والإدراك والتكيف معه أو الانزواء. وإذا ترك الاستيعاب بصمته على الفكر فهم يعلنون ذلك دون مواربة، كما فعل الحزب الشيوعى الفرنسى منذ عام ١٩٧٦ حين هجر أطروحة «ديكتاتورية البروليتاريا» دون خوف، وحين كتب كاريو زعيم الحزب الشيوعى الأسبانى المجوز كتابه « الشيوعية الأوروبية» متخلصاً من اللينينية دون جزع ، وحين أصدر تولياتى وثيقته الشهيرة وجرامشى كراساته الأكثر شهرة والتى وطدت مسيرة الحزب الشيوعى الإيطالى فى عهد برانجوير إلى الاشتراكية الديمقراطية دون اعتذار. وفى ضوء هذه المعاشية الحارة للواقع من جهة، واستيعاب حركته المعقدة من جهة أخرى والتعامل مع نتائجه الفكرية مهما كانت بأقصى درجات الحرية من جهة ثالثة، والحوار الواسع فى العلن من جهة رابعة، يتطور الفكر من جيل إلى جيل وفى الجيل الواحد ويتضاعف تأثيره لا فى إطار النخبة الضيقة، بل على الأصعدة الوطنية والإنسانية بأسرها. أما نحن فنمضى فى الطريق المضاد لهذا كله، فلا علاقة بين الفكر المعلن والمصالح الواقعية المعلنه أيضاً. وهذا الفكر نفسه، لو اعتبرناه حليماً، فإنه ينعزل كلياً عن الواقع العينى المباشر ويتقلب فى أطر جامدة للحفظ من أى «انحراف» أو «مراجعة» تستحيل من المقدسات المحرم « تلويثها» بلئى اجتهد أو تأويل.

ومن هنا تصبح السلطة أو المعارضة مطلوبة لذاتها، ويفقد الشعار نفسه القدرة على تبرير السلطة أو المعارضة. ويسكت صوت المصالح المعبر عنها فى دقة ليعلو صوت السلطة وحدها أو المعارضة وحدها. وهو الأمر الذى يقيم الفجوة الأولى بين فكر السلطة وفكر المصالح التى تعبر عنها وبين فكر المعارضة وفكر المصالح التى تعبر عنها. وتتشا الهوة بين الفكر عمومًا والمجتمع عمومًا. ولا يعود الفكر فكرًا بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح. وإنما هناك «دفاعات» جزئية متحمسة ضد أو مع إجراءات عملية راهنة. وهو الأمر الذى يكبل الثقافة

بالسياسة، فتتشأ الفجوة الثانية بين الفكر و«المثقف» الذي ينكفئ على محاضرات الجامعة أو مقالات الصحافة أو أبحاث المراكز المتخصصة، دون محاولة لاختيار فكره بواقعه، ودون أى اختيار من شأنه تغيير الفكر والواقع. ينشغل المثقف فى هذه الأحوال بالأيديولوجيا، أو يشغل بالدينامية، أو ينجح إلى السلم بالصمت .

ويغدو الفكر عامة فى هذا المناخ هو «المكبوت» الجمعى، يفقد وسائل الاتصال بالفكر المماثل أو الفكر الموازى أو الفكر النقيض، يفقد تدريجياً أدواته وقدرته على استحداث أدوات جديدة يعبر من خلالها. الواقع المتغير. لذلك تحلّ بالتدريج أيضاً مكان الفكر الموافق والامانى ذات الآليات الخاصة فى رؤية الواقع من خلال انطباعات الحواس الطازجة والفورية والسريعة باحتجاب «العقل» وهيمته الرجم بالغيب كالتفاضل والتشاور واستقبال المرنيات المتغيرة المفاجئة وكأنها الزلازل والبراكين والمعجزات.

وفى غياب أية بوصلة فكرية للأطراف كافة، تفرض الظواهر الآتية نفسها فرضاً: التوقع الاجتماعى داخل «شرقنة» المصلحة المباشرة دون مبالاة بأى عمل عام سواء أكان جمعية خيرية أو حزب من الأحزاب. الطلاق البائن مع الفكر أيّاً كان. أو البحث عن الأمان لدى «الأقوى» الذى هو «الحكومة» عند الأظلية الساحقة، أو هو التدين - السياسى فى كنف الذين يصفهم الإعلام الشائع بالتطرف، أو الاجترار السلفى من الذكريات العقائدية الماضية فى صيغة مطلقات قومية أو اشتراكية أو ليبرالية تبدو السلطة أو المعارضة قياساً إليها كأنها الانحراف عن الجوهر أو العصر الذهبى.

ولا أدلّ على غياب أية بوصلة فكرية لأى طرف من أن مختلف النماذج العقائدية العربية جريت حقلها فى موقع السلطة، فلم تحقق أهدافها المعلنة فى شعاراتها السياسية.

لقد وصلت التنظيمات والأحزاب القومية إلى الحكم فى عدة أقطار عربية. وحين كانت مصر الناصرية فى السنوات العشر الأولى من عمرها بلداً رأسمالياً وطنياً سمحت بالليبرالية الاقتصادية دون الليبرالية السياسية. وحين كانت فى الثمانى سنوات الأخيرة بلداً مؤمماً يدعو إلى الاشتراكية كان الاشتراكيون فى السجون. هذه الانزياحية بين الفكر والواقع هى التى حرمت الفكر السياسى والاجتماعى من التطور، وحاصرت الواقع بالطريق المسدود. ومع ذلك فهناك تيار، بل تيارات ناصرية ترى أن فكر التجربة لم يستنفد أغراضه بعد، ومن ثم فهو يصلح وعياً لحزب مستقل. وفى هذا السياق يقدم البعض ما يشبه النقد الذاتى عن «التجاوزات» التى عرفتها التجربة بالعلوان على الحريات. ويصل هذا النقد إلى أقصى مداه

فى «تفكير» هذا البعض بتبنى التعددية السياسية والحزبية، بينما يحرص البعض الآخر على نقاوة الفكر بالإبقاء على تجربة الحزب الواحد. وفى الحالين لا يقول لنا أحد الفريقين ماذا يبقى من الناصرية إذا تحلّت عن التأميمات الواسعة والحزب الواحد؟ وما هى إمكانية أن يعود ذلك مرة أخرى إلى التحقيق بغير العنف ؟ هل يصبح إذن النظام العسكرى هو «الفكر» الذى يدعو إليه هذا التيار ؟ هذه الأسئلة لا تثار أصلاً، لأن الواقع المنفى عن الذاكرة هو أن الناصرية فى إيجابياتها العظيمة قد تبثّت بعض عناصر مشروع الحركة الوطنية السابقة عليها، وأن هذه الإيجابيات سوف تبقى علامة فارقة بين عصرين وقيمة معيارية فى بناء الذاكرة الوطنية. أما السلبيات التى أدت إلى الهزائم، وإلى إسقاط الناصرية ذاتها من داخلها فلن تسمح للنظام العسكرى - حتى إذا كان الزئى مدنياً - بأن يكون تياراً فكرياً. ولكن أصحاب هذا التفكير يكتبون رؤاهم الحقيقية ويسفرون عن الشعارات غير المرتبطة عضوياً بمصالح قوى اجتماعية ملموسة، وهو الأمر الذى يحاصر هذه الشعارات فى الصالونات والمهرجانات ولا يصل بينها وبين أية مجموعة من مجموعات المصالح القائمة واقعياً فى المجتمع. والخط هنا بين «اسم» الزعيم وقيادته التاريخية من جانب و«الفكر» من جانب آخر يجعل من «التيار» اسماً على غير مسمى.... سواء اشتمل برنامجه على ما يطابق الماضى الذى لم يعد حاضراً أو إذا اشتمل هذا البرنامج على ما يخالف الماضى. هذه المخالفة - إن وجدت - تؤسس فكراً جديداً وحزباً جديداً وتياراً جديداً ليس هو «الناصرية» فى جميع الأحوال. ويصبح الاتكاء على اسم الزعيم استدعاءً للذاكرة الشعبية إلى الماضى دون تحريض المخيلة على رؤية المستقبل .

كذلك الأمر فى حزب «الوفد» الذى يعتمد على التراث الوطنى المجيد لسعد زغلول ومصطفى النحاس ومكرم عبيد. هذا التراث الذى يمكن إيجازه فى نقطتين هما الاستقلال الوطنى والديمقراطية. ولم تكن الناصرية فى واقع الأمر هى التى أجهضت استمرار حزب الوفد، وإنما كان الحزب قبل ثورة ١٩٥٢ قد انتهى. ولو كان قلبه ما زال ينبض لقاء الثورة الشعبية بنفسه، ولما كانت هناك فرصة أمام الجيش لتسلم الحكم فى لحظة الفراغ الحقيقى من السلطة التى كان نظامها قد سقط. ولكن الوفد لم يستطع أن يملأ الفراغ لأنه استنفد تعبيره عن الواقع الاجتماعى. وحين أقبلت سلطة العسكر أزاحت البساط الاجتماعى نهائياً من تحت أقدامه بالإصلاحات الفورية التى باشرتها. ولكن الوفد الجديد يظن أن التاريخ يمكن أن يعود لجرد انتسابه بالاسم إلى التراث المجيد. ولكن المصالح المستجدة التى يعبر عنها يزاخمه فى

الدفاع عنها الحزب الوطنى الديموقراطى من موقع السلطة. وهو لا يستطيع أن يتكلم عن ميراثه العلمانى فى الديمقراطية والوحدة الوطنية منذ اللحظة التى سمح فيها بضم «الإخوان المسلمين» إلى الحزب لمجرد الفوز فى الانتخابات. وقد تطلوا عنه فى أقرب فرصة بانضمامهم إلى حزب آخر. ولكن الوفد كان قد تخلى عن «المبادئ» التى يتكئ عليها، فلم يعد ممكناً اعتباره ممثلاً للتيار الليبرالى. بل إنه يتخذ موقفاً متواثماً لليبرالية القديمة التى نادى خلالها طه حسين بالعلم «كالماء والهواء» وأصبح ينادى كالأخرين بإلغاء مجانية التعليم. ولا يخلو من المفزى أن يستقبل من صفوفه بعد أشهر قليلة من حصوله على الشرعية المستجدة مفكرون أمثال لويس عوض ومحمد أنيس ويوسف أدريس، لأنه لم يعد الوفد الذى كان. فالتاريخ لا يحرق المراحل ولا يقفز فى الهواء ليعود إلى قواعده «سالمًا».

واستطاعت الماركسية والفكر القومى أن يصلا معا إلى سلطة الحكم فى اليمن الجنوبي، فأتى تيار يمكن أن تمثله هذه التجربة التى بدأت بقتل الرؤساء وانتهت بمذابح القبائل ؟ أين هذه الطبقة العاملة التى يدعى الحزب الطليعى حق السلطة باسمها ؟ ولكنهم بدلاً من تسمية الأشياء باسمائها الحقيقية واحو يطرزون «اللاكى» بمقتبسات من ماركس ولنينين. وبالطبع كان الخطاب الرسمى فى واد والواقع فى واد آخر. ولو كانت الماركسية حلاً فقط، فإن الطريق إلى هذا الحلم كان يقتضى كفافاً طويلاً جسوراً لتحديث البلد ودرء التخلف وتفكيك الأواصر الاجتماعية السابقة على الرأسمالية لإعادة صياغتها فى تكوين أكثر تمدناً قد يهدد للحلم الاشتراكى. كانت نهضة اليمن وتنويرها أهم ألف مرة من الإدعاءات الأيديولوجية الكاذبة. حتى إذا كان أصحاب هذه الإدعاءات من الانقياء الانقياء فإن عزلة المريدة عن الواقع يجعل منها «أحجية» مليئة حقاً بالتعاليذ والتمائم، ولكنها فارغة من الجدوى. وما وقع للحلم «الاشتراكى» يقع الآن للحلم الوجدوى، فقد كانت الوحدة بين اليمنين بنداً أول فى جدول أعمال العهد كلها. لم تكن اكتشافاً، بل ضرورة حياة لا تحتاج إلى الكشف. ولكنهم بين يوم وليلة «أنجزوها» فجاء يوم أن تكون هناك ضرورة الحياة، بل ضرورات سياسية للزماء. لذلك بدأ الصراع مبكراً، دموياً تماماً، كالحرب الأهلية التى تمت تحت راية الماركسية.

هل تقدم التجربة فكرياً أو تياراً فكرياً يمكن القول أنه يشكل بوضوحاً لهداية العقل العربى فى مواجهته الراهنة للعواصف العاتية ؟ أم أنها على العكس، تقدم دلالة أخرى على الانزواجية المرة المهزومة ؟

وكما انتهت ليبرالية الوفد المصرى إلى التحالف مع الإسلام السياسى هادماً بذلك

صرح الميراث الوفدى السابق، فإن الليبرالية الطائفية في لبنان أفرزت العرب الأهلية، وثبت أن التخلف تحت سطح القشرة الحضارية كان ضارياً وأن التخلف والطائفية يلعبان دوراً حاسماً في فقدان الاستقلال والاستقرار والازدهار. أية تيارات فكرية ظهرت في لبنان العتيم صاحب الأمجاد الفكرية والثقافية السامقة ؟ العروية في مقابل اللبنانية، أم الإسلام في مقابل المسيحية أم أن الغرب فوق الجميع ؟ من أغلق أبواب هذا المنبر الحى المطلق على العالم دون الإنسلاخ من الأرض ؟ وهو المنبر الذى لم يكن مطبوعة العرب كما يشاع ، بل كان المنصة الحضارية للبنانيين أصحاب الإبداعات العليا وللعرب من كل جنس ودين. ولكنهم هدموا المنبر على رؤوس الجميع. وفى تلك اللحظة توقف الفكر عن أن يكون فكراً، هاجر إلى المنفى الداخلى أو المنفى الخارجى، فما أن تهرب الحرية من النافذة حتى يرمى الفكر بنفسه من فوق السطوح، كانت الازدواجية أيضاً بين الوجه والقناع هى الثغرة التى تسلك منها التخلف والطائفية لمحاورة الليبرالية الذبيحة.

كلها هزائم للفكر والإنسان، ففي الوقت الذى كان يصل فيه الإنسان إلى القمر كان «الحزب الواحد» يهدم حصون التنمية والاستقلال. وفى الوقت الذى كانت فيه الدنيا تزف أنباء الثورة الديمقراطية الجديدة، كانت لاقتات العروية والدين تزف غزواً عربياً لبلد هربى آخر. ولم يكن الانقسام بين مؤيدين ومعارضين إلا انعكاساً للازدواجية العميقة بين الشعار والفعل وبين المبدأ والمصلحة تعبيراً عن غياب أية بوصلة فكرية.

هكذا وصلنا أخيراً إلى حالة الاسترخاء فى الفكر العربى الراهن، والعالم من حولنا يدهشنا بإبداع لا يتوقف. تحولنا إلى صفوف المتفرجين الذين يفكرون بالأمانى. وبدلاً من رؤية الواقع يرحمون الغيب.

هل هى إحدى عاهات الحروب والهزائم المتلاحقة، أم أنها «عيب خلقي» فى عقولنا نحن العرب المعاصرين ؟

هذا هو السؤال الذى أصوغه فى عبارة «الخروج على النص»، أى محاولة التعرف على تحديات الثقافة والديمقراطية ضمن سياق المتغيرات العظمى التى تحتاج عصرنا، وإن يفلت منها أحد، بالسلب أو الإيجاب. وإن يكون السلب سوى الحذف من صفحة التاريخ الجديد. أما الإيجاب فهو الإضافة الحية الخلاقة التى تمنحنا بطاقة الانتساب إلى المستقبل. ولا أحد يستطيع الحصول على هذه البطاقة قبل الوفاء بشروط الحاضر القادر على الاتجاه نحو المستقبل.

الفصل الأول

الخروج على النص

تمهيد

"الخروج على النص" تعبير شائع في الحياة المسرحية المصرية، فالمقصود أصلاً به خروج أحد الممثلين (الكوميديين أساساً) على النص المكتوب بسبب اندماجه في المشهد واندماج الجمهور معه، بحيث لا يجد الممثل حرجاً في «تأليف» بعض الألفاظ أو الحركات.

ولم يقتصر الأمر على الممثلين، بل تجاوزهم أحياناً إلى المخرجين الذين أباحوا لأنفسهم حرية الحذف والإضافة والتعديل في النص المكتوب لدرجة التفرقة الواضحة بينه وبين «النص المعروض» أو ما يسميه أهل الاختصاص بالعرض المسرحي. ومن ثم فقد أصبح هناك عملياً «مؤلف العرض» وهو المخرج. وبالتالي ثارت المشكلات أحياناً كثيرة بين المؤلف الأصلي والمخرج بحجة «الخروج على النص»..

لقد حركم الممثل سميد صالح بسبب «خروجه على النص»، وانحاز جمهور هريش للفنان الكوميدي ضد حكم القضاء. وانتصفت الأغلبية دائماً إلى جانب «المؤلف» ضد المخرج الذي حاول أن يحرر النص من الألب لمصلحة العرض المسرحي. ولكن أحياناً من الفريقين لم يقل لنا أبداً ما هو النص؟ وذلك قبل أن نشارك أيهما الرأي في ما إذا كان هناك خروج على النص أم لا.

وأغلب الظن أن النص المسرحي أكثر تعقيداً من أن يختزل في النص الذي كتبه المؤلف، إن جملة استجابات المخرج والجمهور والممثلين هي التي تستكمل النص الذي بدأه الكاتب. بدأه فقط. والنص الجديد بهذا الاسم لا يتكامل أو ينتهي أبداً. إنه «تقيد الإبداع» دائماً. ومن ثم فما ندعوه خروجاً على النص، هو في الحقيقة استكمال له على نحو من الانحاء، حتى ولو خالف في ذلك النصوص البيروقراطية الجاهزة والثابتة أو التي يتصورها بعضنا كذلك.

لست أدافع بذلك عن أحد الممثلين أو أحد المخرجين أو أحد النصوص، وإنما أدافع عن حقنا في معرفة النص المختلف عليه أو حوله، إنه في الأصل الأصل نص اجتماعي. أي أنه مهما تفتق ذهن الكاتب عن صياغات جمالية، ومهما انجذبت قريحته عن موضوعات، ومهما تفننت مخيلته في تصوير ذلك كله وتجسيمة، فإن الهوية الفردية تتكامل في حقيقة الأمر مع الإبداع الجماعي للأمة والطبقة والفئة والمرحلة التاريخية⁽¹⁾. بهذا المعنى، فإن النص - أي نص / هو نص اجتماعي أولاً من حيث الينبوع، وهو نص اجتماعي أخيراً من حيث المصب، فجمهور المشاهدين أو المستمعين أو القراء هم الطرف الآخر في دورة الإرسال والاستقبال. إنهم المنتج الأول والمستهلك الأخير. وطبعاً هناك الكاتب نفسه أو الفنان، وكذلك الأثر الفكري أو الفني، ووسائل التوصيل من نشر وتوزيع وطباعة وبيع في حالة الكتاب، أو المعارض والمسارح وقاعات السينما وصناعتها وغير ذلك في بقية الفنون⁽²⁾.

وفي العلوم الإنسانية لا يختلف الأمر، سواء على صعيد مناهجها أو أدواتها أو رؤاها أو التيارات الفكرية - الاجتماعية السياسية، التي تحاول ترسيخها وتكريسها وكسب المؤيدين لأهدافها وصولاً إلى السلطة من جانب «المجموعات» التي تقدم نفسها على أساس أنها الأكثر تعبيراً وكفاءة لخدمة هذه الأهداف بواسطة «الدولة». هنا ننقل بقضية «الخروج على النص» من مجالات علم الاجتماع الثقافي إلى ميادين علم الاجتماع السياسي: المؤسسات والأفكار. وبهذا الانتقال نواجه مباشرة إشكالية السلطة: سلطة الدولة - سلطة الحزب - سلطة الرأي العام - سلطة التراث - سلطة الجغرافيا السياسية... إلخ⁽³⁾.

هنا يصبح السؤال: ما هو النص؟ أكثر وضوحاً وأكثر تعقيداً في الوقت نفسه..

ونعود قليلاً إلى مثال النص المسرحي. إن القاضى يستطيع إدانة الممثل الذي خرج على «نص»، لا على النص. المرجع لدى القاضى هو نص الرقابة ونص القانون. إن النص الذي وافقت عليه الرقابة أصبح «معيّاراً» لدى القاضى، فهو «النص القانوني». وقد يكون النص المراقب هو نفسه النص المؤلف ولا معنى ذلك مطلقاً أن الرقابة طيبة أو شرسة. وإنما يعنى أن المؤلف اشتغل رقيباً فوقّر على الرقيب الوقت والجهد. وقد يختلف النص المراقب عن النص المؤلف. ولكن «تنازلات» المؤلف أو المخرج أو المنتج تعنى في خاتمة المطاف المشاركة

(1) Goldmann, Lucien "Marxisme et sciences humaines" - Paris 1970 (P.54-93).

(2) ESCARPIT" Robert " le Littéraire et le Social" - Paris 1970 (p.9 - 41).

(3) Cotet Mounier, Jean - pierre" pour un Sociologie politique" Paris 1974 (p.124-138).

الضمنية في تأليف «النص المراقب» وهو النص الذي سيراه الجمهور أو يشاهده أو يسمعه، وكافة التفاعلات الناجمة عن عملية العرض أو النشر ستكون بين الجمهور وهذا النص المراقب، والقاضي يتدخل إذا ما وقع تدخل من جانب الممثل أو المخرج أثناء عرض النص المراقب الذي تحول كما قلت إلى نص قانوني، وبعبارة أخرى أصبح هو القانون، لم يعد «نصاً» وإنما هو «النص».

لا علاقة للقاضي بالنص الاجتماعي الأصلي، ولا بالنص الذي وصلنا عبر الموهبة الفردية من الإبداع الجماعي. وخاصة إذا اتصل هذا النص بقضية السلطة، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة الرأي العام. هنا قد يصبح القاضي هو رئيس الجمهورية أو زعيم الحزب أو الإمام الأكبر أو الصحافة أو غير ذلك من رموز السلطة الرسمية والشعبية. ويصبح «النص المراقب» الذي يحتكم إليه القاضي هو ما نسميه بالعقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، وبعبارة أخرى هو الدستور والقانون. وهما ليسا أكثر من «نص»، فاز بما ندعوه «الشرعية» - أي السيادة المعترف بها من الجميع - نون أن ينفي ذلك أن هناك «نصوصاً أخرى» لم تغز في حلبة السباق إلى سلطة الدولة. إنه نص، وليس النص الاجتماعي الشامل. ولكن القاضي لا يعدّه نصاً ولو رئيسياً، وإنما يراه النص الرسمي أو الشرعي أو غير ذلك من تسميات تُحرم غيره من النصوص وتجعل من الاختلاف حوله «خروجاً على النص».

وكما أن القاضي الذي حكم على سعيد صالح لم ير في «الحكم بالحبس» سوى استرداد حقوق القانون وحقوق النص المراقب، النص «الصحيح» الذي يتفق مع العرف. والقاضي الذي يرى نفسه ويراها الناس محايداً حياً إيجابياً بين التناقضات الاجتماعية ينتهي به الحياء إلى القمع الإيجابي⁽⁴⁾.

في ظروف مغايرة لدى أوطان «التقدم» - كما يدعوها التصنيف التعموي - يعترف النص الشرعي بأنه النص الرئيسي والملزّم ولكنه ليس النص «الوحيد»، ويترك هامشاً من حرية الحركة لبقية النصوص التي لم تدخل في سباق السلطة حتى لا يقع الصدام المرفوض، بل وحتى يزداد النص الرئيسي شرعية. ولا يحتاج هذا النظام إلى حيادية القاضي التي تؤدي إلى القمع المباشر، مكتفياً بالقمع المتمنى في صميم سيادة النص الشرعي ولكنه قمع مستتر، غير مباشر⁽⁵⁾.

(4) POLNTZAS, Nicos " pouvoir politique et Classes Sociales" Paris1972 (Vol I p. 154).

(5) GURVITCH, Georges " Les Coctres sociaux de La connaissance paris 1966 (p.167) .

فى أوضاع العالم المتخلف، بل العوالم المتخلفة، تزداد الحاجة إلى أدوات علم اجتماع المعرفة، لأن «الخروج على النص»، أو ما يمكن تسميته فى السياق الاجتماعى بصراع النصوص، يصبح ظاهرة لها ثقلها النوعى فى مدار التطور. الدولة فى العالم المتخلف إما غائبة كلياً وما زال المجتمع فى الطور القبلى، وإما حاضرة بشكل متضخم وما زال المجتمع فى طور اندماج السلطات : الموارثية والزمنية، فضلاً عن التشريعية والتنفيذية والقضائية. كذلك العقد الاجتماعى أو الدستور لا يخرج عن ثلاث «حالات» : إما أنه غائب أصلاً والسلطة قائمة على «الحق الإلهى»، أو أنه ولید ظرف تاريخى تجاوزته المتغيرات ومع ذلك لم يلحق به التغير. أو العكس تماماً ، أى أنه يتغير تغيرات سريعة متلاحقة ليست انعكاساً لمتغيرات تحتل المساحة الزمنية ذاتها، وإنما لتحويل النص الدستورى إلى أداة مساعدة فى تغيير النص الاجتماعى.

مصر، ليست مجرد إحدى دول العالم المتخلف، على صعيد التنمية. ولا هى مجرد دولة عربية أفريقية متوسطية، على صعيد الجغرافيا
إنها أولاً دولة.

وهى، ثانياً، دولة قديمة أثقل التاريخ كاهلها.

وهى، ثالثاً، وإلى وقت قريب (١٩٥٢) دولة مسلوية السلطة الوطنية لمئات السنين من الاحتلال الأجنبى.

وهى، رابعاً، ومنذ الاستقلال (الثورة الناصرية) دخلت فى طور اندماج السلطات بقيادة المؤسسة العسكرية، ثم حاولت فى وقت متأخر الفصل بين السلطات بقيادة المؤسسة ذاتها .

وهى، خامساً، فى ظل العهود الاستعمارية أو فى ظل الاستقلال دولة العقد الاجتماعى (الدستور) والقانون الوضعى وليس «الحق الإلهى».

وهى، سادساً، دولة المواقع الإستراتيجية الفريد فى الجغرافيا السياسية. وهو الموقع - اللور، وليس الموقع التزيينى أو الاستثمارى.

وهى، سابعاً، الدولة العربية الأكبر من حيث عدد السكان. ولكنها دولة الأرض والمصنع أكثر منها دولة السوق أو الدولة - الينتر^(٦) .

(٦) غالى شكوى - «التهمة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث» - (ص ٢٦١ - ٢٢٥) .

وقد أنجزت الناصرية في زمن قياسي استرداد السلطة الوطنية المصرية المنهوبة منذ سقوط الإمبراطورية المصرية القديمة. ولأنها ثورة فقد غيرت العقد الاجتماعي القديم (دستور ١٩٢٣) ، ولأنها تطورت إلى ثورة اجتماعية فقد غيرت العقد الاجتماعي الوطني (دستور ١٩٥٦) إلى عقد اجتماعي جديد يصوغ التحولات والإجراءات الاقتصادية - الاجتماعية الواسعة منذ بداية الستينيات، من تأميم قناة السويس وتمصير البنوك والشركات الأجنبية إلى تأميم البنوك والشركات المصرية الكبرى جنباً إلى جنب مع الإصلاح الزراعي المخفف (١٩٥٢) إلى الأكثر جذرية (١٩٦٩) كان تغيير العقد الاجتماعي (أي النص الدستوري) موازياً لمغيرات المشهد الاجتماعي (أو النص الاجتماعي). وكلاماً - إلى جانب الاسترداد الناصري التاريخي للسلطة الوطنية - كان تعزيزاً وتطويراً لدولة «الأرض والمصنع» : من التخطيط المركزي التعاوني والتصنيع المتوسط الفائق، إلى السد العالي. وكان ترسيخاً وتكريساً لدولة «الموقع - الدور» العربي من الجزائر إلى اليمن، والأفريقي حتى الكونغو، والدولى من بانجول إلى أميركا اللاتينية.

لذلك كانت الضربة الوقائية الأولى لهذا « الدور - الموقع » في انفصال دولة الوحدة القومية (١٩٦١). وجاءت الضربة القاضية لدولة «الأرض والمصنع» في حرب ١٩٦٧. ولم تستطع « عسكرة المجتمع » - أو ما أسميه بدمج السلطات تحت قيادة الجيش - حماية البناء الوطني قبل الهزيمة. كما لم يستطع تعديل العقد الاجتماعي من الميثاق (١٩٦٢) إلى بيان ٣٠ مارس (١٩٦٨) أن يفصل بين السلطات. ومن هنا كانت الدولة الناصرية مهية للرحيل بعد ثلاث سنوات فقط من هزيمتها، رحيلاً سلمياً إلى أقصى مدى، وانتقال مصر إلى سلطة أخرى (٧).

كانت «السلطة الأخرى» أكثر انسجاً مع المتغيرات التي وقعت قبل الهزيمة وبعبارة. وكان الزمن هو زمن البترول - دولار. وكان المطلوب من رأس المال العالمي وجهازه الصهيوني في «الشرق الأوسط» بضربة ١٩٦١ وضربة ١٩٦٧ انتزاع « الدور » من الموقع، وليس تغيير وظيفة الدور كما يرى البعض (٨). ذلك أن الدور في «الموقع المصري» بقاؤه كان مرهوناً بوظيفة محددة : هي وظيفة العضو في الجسم، العضو العربي في الجسم العربي. لذلك ليس صحيحاً

(٧) غالي شكرى : «الثورة المضادة في مصر» - (ص ٤٥٧-٤٨٢).

(٨) في غمرة «العاص» الاحيل أو المزيف كان هذا رأى الكثيرين من كبار المسؤولين العرب بين عامي ١٩٧٧ و ١٩٨١ وقد استمر بعضهم على هذا الرأى.

أنه يمكن تخفيف الموقع ذاته في دور مضاد لطبيعته، أي أنه ليس صحيحاً أن يصبح دور مصر مضاداً لامتها العربية. يمكن أن تكون هناك خصومات وتناقضات، أما الدور فلا سبيل إلى توليفه في عكس ما خلق من أجله. يمكن تعطيله وشله وتعجيزه وربما إلغائه لفترة، ولكن من المستحيل استخدامه كالبندقية في الضرب شرقاً أو غرباً حسب إرادة حاملها، إرادة الموقع - الدور، هنا ليست إرادة فرد أو نظام أو حكومة، لذلك كان المطلب الرئيسي للدور الأجنبي على مر التاريخ هو انتزاع هذا الدور من هذا الموقع، وتغيير دولة الأرض والمصنع إلى دولة سوق، ولو بالمعنى السلبى، ودولة - بئر، وقطعاً بالمعنى السلبى... فمصر كاية دولة غير بتروولية لاتستطيع الانسلاخ عن عالم النفط، خاصة وأنها دولة عربية إسلامية. ليست مصر دولة نفطية ولكنها تصدر ثلاثة ملايين مواطن للعمل في قلاع النفط، تبلغ عائداتهم حوالى مليارين من الدولارات(٩). ويعد أن كان القطن زمناً هو الثروة القومية، ويعد أن كان الألف مصنع والسد العالى ومجمع الحديد والصلب في حلوان ومجمع البتروكيماويات في أسوان من أساسيات الثروة القومية، فقد أصبح المطلوب أن تتحول «القوى المصرية العاملة» خارج مصر وإيرادات قناة السويس لأن تكون هي الثروة القومية. ومعنى ذلك ببساطة أن تغيير الهوية الاقتصادية لمصر من دولة منتجة للثروة القومية إلى دولة يرتبط دخلها القومى بمتغيرات خارج الحدود: الأوضاع النفطية العالمية، أوضاع الأقطار النفطية الداخلية، أوضاع الملاحة الدولية... إلخ، هكذا تتحول دولة الإنتاج إلى دولة السوق، الدولة / البئر، وهى أيضاً دولة الاستهلاك، والدولة / الواسطة.

وقد احتاج الأمر إلى عشر سنوات (١٩٧١-١٩٨١) لإجراء التعديلات الضرورية على السلطة والمجتمع حتى يستجيب العقد الاجتماعى والمشهد الاجتماعى معا (أي الدستور والقانون والتركييب الطبقي) لمتطلبات انتزاع الدور من الموقع وتحويل دولة الأرض والمصنع إلى دولة السوق والبئر بالمعنى السلبى، فلأن مصر ليست الدولة / البئر أصلاً، فإنها خاضعة لآليات السوق النفطية أو البترو دولار عبر قواها البشرية في الخارج(١٠).

هنا كان التغيير الدستورى والاجتماعى يتلاحق بسرعة قياسية، حتى أن قانوناً كل عدة أشهر كان يصدر ليُلغى عملياً إحدى مواد الدستور، وفى الوقت نفسه كان المشهد الاجتماعى

(٩) محمود عبد الفضيل - النفط والوحدة العربية - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ٧٩ (ص ٥١).

(١٠) سعد الدين إبراهيم - «النظام الاجتماعى العربى الجديد» - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ٨٢ (ص ١٠٥ - ١٤٨).

المصري يضيف كل عدة أشهر أو يحذف أو يعدل في مكوناته الطبقية وأوضاع الطبقات المختلفة بما يلغى عملياً الخريطة الاجتماعية المستقرة من قبل على نحو من الأثاء. كانت القوانين تصدر بين يوم وليلة لتبرر وضعاً طارئاً يتخذ قيماءد قوة الديمومة وفعالية الاستثمار « الشرعى » و « القانونى » . وكان التشريع بدوره يصفى قوى إنتاجية وعلاقات اجتماعية وحتى وسائل إنتاج، تحتل مكانها قوى وعلاقات ووسائل إنتاج جديدة تتمتع بحماية القانون والقدرة الموضوعية على إعادة تشكيل الطبقات والمقومات والمكونات الاجتماعية، وإعادة صياغة القانون والاستور كلما تطلبت المتغيرات ذلك... ولو كان من ضمن هذه المتطلبات أو تلك المتغيرات حروب ممكنة (أكتوبر ١٩٧٣) أو السلام المستحيل (زيارة القدس ١٩٧٧، واتفاقيات كامب ديفيد ١٩٧٨ ومهادنة واشنطن ١٩٧٩) (١١).

كانت السلطة الجديدة الواوثة دون مناس «لامتيازات» الهزيمة (كالانتقال «الدستورى» للسلطة «الشرعية» سلمياً، وكذلك سهولة التخلص من بقايا الرمز الناصرى... إلخ) قد ورثت عدة نصوص، بعضها عقود اجتماعية وبعضها الآخر حقوق إلهية، بعضها مقترحات وبدائل وبعضها الآخر كيانات اقتصادية وتكوينات اجتماعية.

كان النصّ الناصرى، مثلاً، ما يزال - قائماً فى العديد من الهياكل الاقتصادية (القطاع العام والإصلاح الزراعى) والتشريعات السياسية (الاتحاد الاشتراكى ونسبة تمثيل العمال والفلاحين) والصياغات الفكرية والتربوية والإعلامية (مجانبة التعليم والملكية العامة للمصافة وتشغيل الخريجين فى نظام القوى العاملة).

وكان التيار الدينى - وما يزال - بتفريعاته المختلفة من ألح النصوص الموروثة بامتياز عن مناخ الهزيمة، وكذلك التيار الليبرالى فى تنويعاته المتباينة. وبينما وقع النصّ الناصرى فى مائزق سلبيات التجربة وخُصومها الجاهزين ومائزق الحصار الإعلامى الشديد الوطأة، ثم التصفية التدريجية للقوانين والإجراءات والقائى « الناصرية » إن جاز التعبير، كانت التيارات الدينية والليبرالية فى موقف معاكس أبعد ما يكون عن المائزق. وقد كانت السلطة الجديدة بحاجة لمن يقدم نفسه بديلاً للفكر القومى (كالأممية الدينية لدى الإخوان المسلمين والجماعات

(١١) ميشيل كامل، جمال الشرقاوى، عبد الله محمود فى «مصر من الثورة إلى الردة» - دار الطليعة - بيروت ٨١ (ص ١٥٩ - ٢٠٢ و ٢٣١ - ٢٤٤) وكذلك جوده عبد الخالق فى «مصر فى ريع قرن» - معهد الإشاء العربى بيروت ٨١ (ص ٣٨٢ - ٤١٥) وعصمت سيف الدولة فى «الاستبداد الديمقراطى» - بيروت .

الإسلامية) ولن يقدم نفسه بديلاً للفكر الاشتراكي باسم الديمقراطية (وقد رأى البعض في الليبرالية صورتها الوحيدة) (١٧).

وفي السنوات الثلاث الأولى من حكم السلطة الجديدة، تَلَفَتْ برداء " العلم والإيمان" وهذا شعارها الأول ، ثم " سيادة القانون" وهذا شعارها الثاني، وتبنت كما لو أنها النصّ الشامل لكل النصوص، فقامت بالإفراج عن الإخوان المسلمين وبتوزير بعض الماركسيين، وتشجيع الذين يسمون أنفسهم بالليبراليين. ولأنه ليس هناك "نصّ شامل" أو ما يمكن التعبير عنه بنصّ النصوص، فقد اصطدمت طيلة السنوات العشر مختلف النصوص المقترحة والقائمة إصطداماً حاداً أدى إلى واقعتين استثنائيتين في شهر واحد، هما : اعتقال رموز مختلف النصوص المعارضة والمتعارضة مع بعضها بعضاً، واغتيال الرمز السياسي الأول للنصّ السائد على قمة السلطة.

كانت محاولة تصفية دولة " الأرض والمصنع" قد مرّت الأواصر تدريجياً بين النصوص الاشتراكية المتعددة من جهة، والنصّ الاقتصادي / الاجتماعي للسلطة الجديدة من جهة أخرى. وكان إلتزاع "الموقع / الدور" لمصلحة الأعداء التاريخيين لمصر والأمة العربية قد مرّق الأواصر تدريجياً بين النصوص الدينية والليبرالية من ناحية، والنصّ الفكري / السياسي للسلطة الجديدة من ناحية أخرى.

وهو النصّ الذي أصبح في سبتمبر ١٩٨١ وحيداً في الغراء المطلق.

وقد كان من الممكن أن يكون عنوان هذا الفصل "صراع النصوص" لولا أن هذا الصراع، في المستوى السوسيولوجي، لا يميز مصر وحدها. إن صراع المتناقضات - وهو التعبير الأدق - من الصفات الكامنة والظاهرة في كل مجتمع. ولكن الظاهرة المصرية تتسم ببعض الإشكاليات المعرفية الخاصة، لأن ما جرى خلال عشر سنوات فقط يكاد يوازي في الحجم ما كان يحدث خلال عشرات السنين . بل إن هناك عبيداً من الظواهر التي تحدث للمرة الأولى، حتى أنها لا تجد شاهداً من التاريخ فضلاً عن القانون العلمي لاية حركة تاريخية. لذلك كان من الممكن أن يكون العنوان .

« صراع النصوص في مصر» لولا أن هذا الصراع في إطار خصوصية ما جرى خلال السنوات العشر قد أثمر " حالة مصرية" يمكن أن ندعوها بالخروج على النصّ .

(١٧) غالى شكرى : مقال «المعارضة الليبرالية في مصر» - مجلة «دراسات عربية» - بيروت - العدد ٥ السنة ١٨ مارس (آذار) ١٩٨٢ (ص ١٥ - ٣٧) .

هل هناك " شكل معرفي " بالمعنى الذي قصده جورفيتش، ينفصل عن الإطار الاجتماعي المعرفة ؟ أو هل هناك "نص" خارج النصوص المتصارعة هو " المرجع " : بالنسبة إليه نرى هذا النص خارجاً أو داخلاً في المنظومة الاجتماعية المعرفة ؟

إنني أرى خلف اللاتفات اللامعة بهذه التسمية أو تلك عدة محاور يدور من حولها الصراع : أولها الهوية. وبالرغم من أن الدستور والتصريحات الإعلامية للسلطة الجديدة ظلت تؤكد على انتماء مصر العربي، إلا أن محاولة انتزاع الموقع - النور لمصلحة العدو التاريخي ألقي ظلالاً من الشك، لا على هوية مصر والمصريين، ولكن على " الشكل المعرفي للهوية " لدى الجماعات الاقتصادية الاجتماعية السياسية في "سلطة" الدولة الجديدة، سلطتها الثقافية على وجه أدق .

تعمد المقاربة السوسيولوجية هنا على ما أسميه بالمسألة، فالفكر الاجتماعي ليس مجرد مختبر لتحليل العينات في حياد مطلق، كما أنه ليس فكراً أيديولوجياً محضاً ومنحازاً سلفاً قبل الحصول على النتائج. وإنما هو فكر نوأطروحة منهجية تتخذ من " المسألة " أداة رئيسية في البحث تتطوى على الشك في "نتائج سابقة" أو في " مقدمات غامضة". وهي أداة ناقصة ما لم يتم استكمالها بـ " المفارقة " التي يمكن صياغتها كأداة معرفية في السرد المعلوماتي وتحديد المسار بين الشكل المعرفي والإطار المرجعي.

لذلك يتمتع الباحث في سوسيولوجيا المعرفة بما لم يكن قد حصل عليه تماماً في سوسيولوجيا الثقافة أو السوسيولوجيا السياسية من أدوات تأصيل حقلية ، اختبارية منهجية. ومن هنا قد يصبح النقد السوسيولوجي المقارن من الأدوات المهمة في علم اجتماع المعرفة. وإشكالية هنا مركبة، حيث أن الدولة «الحيادية». صاحبة «النص الجامع المانع»^(١٣) يصل بها الأمر في الذكرى العاشرة من عمر السلطة الجديدة إلى أقصى درجات التمتع^(١٤). وذلك حين تكتشف النصوص الأخرى أنها ليست أبداً النص الشامل لكل النصوص، وأنها بالعكس، قد خرجت نهائياً على النص.

أى نص ؟

النص الذي يتكون من "الهوية" القومية حقاً، ولكنها الهوية ذات العقل الجمعي أو الأيديولوجية الشعبية أو التراث الجماعي. وهو التراث الذي يدعم الهوية في مسالة الموقع / النور. وهي المسألة التي تستكملها "المفارقة" في المحورين التاليين: النص الاجتماعي والناصرية، ثم النص الثقافي والديمقراطية.

(١٣) المقصود هو نموذج الدولة السادلية.

(١٤) سبتمبر (أيلول) ١٩٨١ حين اعتقل السادات ١٥٢٠ معارضاً من مختلف الاتجاهات والفئات والطوائف.

إن أقصى درجات القمع من جانب «دولة العلم والإيمان»، «دولة سيادة القانون» - انظر مقارعة التناقض الكامن بين ميكانيكالية الاحتواء من أعلى والتزامات المواجهة من أسفل - تهدد المجتمع ككل بتحويل النص الدينى إلى نص طائفى، ضد العلمنة والديمقراطية والاعتقالات. هنا، للمرة الأولى، عنصر بخيل لا داخلى، عنصر طارئ خارجى، يسبغ على الدين (المؤسسة الرسمية) الاستسلام (بالموافقة على انتزاع الدور من المواقع أو ما يسمى بكامب ديفيد) ويفرض على النص الدينى (الجماعات - التنظيمات - المجموعات) مقولة الإرهاب.

حينئذ نواجه على الفور قضية الديمقراطية: الفائبة على نحو ما وليس بشكل مطلق عن النص الناصرى، والفائبة على نحو ما وليس بشكل مطلق فى النص الليبرالى. نواجه الديمقراطية والثيوقراطية، لا من منظور التخلف التنموى الثقيل الوطأة، ولكن من منظور التخلف الإستراتيجى الذى يهدد الأمم بالانقراض.

ونحن هنا لا نبحث عن النص البديل ولا نعالج صراع النصوص، وإنما نستكشف أو نقارب « حالة مصرية» دعاها العقل الجمنى فى مصر - وليس القاضى وحده - بالخروج على النص.

إن هناك نصوصاً يجب الخروج عليها، وهناك نصوص يؤدى الخروج عليها إلى الدمار إن حذف النص الناصرى من مسيرة التاريخ المصرى - والعربى - الحديث، هو خروج لا على الناصرية، وإنما على التاريخ، أو هو خروج من التاريخ.

والنص الليبرالى الذى فقد ركائزه الاقتصادية والاجتماعية منذ من بعيد يمرض بجنون العظمة إذا توهم أنه النص الديمقراطى الوحيد أو الممكن، ويمرض بما هو أبشع إذا توهم أن المصنع الرأسمالى كمكتب الاستيراد والتصدير. إنه ينسحق تحت أقدام «المفارقة» التى تقوده من تأييد دولة السوق والبئر إلى تأييد انتزاع الدور والموقع إلى ملوذة الأسواق العالية.

والنص السلفى القديم والجديد الذى يهاجم التفريب فى الوقت نفسه يرفض التاريخ، يتجاوز التراث الملموس (الأمة - الدولة القومية) إلى أممية قاهرة فى الوقت المناسب على التحول إلى «عرقى» ينفى الدين فى النص الطائفى ويستجيب للقمع بالإرهاب.

مسألة رئيسية تنتهى بالمفارقة إلى «حالة» الخروج على النص، وهى حالة مصرية لها عدة تجليات...

وبالرغم من أن تعبير «الخروج على النص» قد شاع فى مصر انطلاقاً من حادث فنى، فإننى أرى فى الخروج على النص من زاوية أخرى «حالة سوسيولوجية» عامة تخص المجتمع

المصري منذ بداية السبعينيات... فالنص هنا ليس هو القانون ولا هو الدور المسرحي، وإنما هو أحد أشكال المعرفة في تناظرها كبنى ذهنية للأطر الاجتماعية التي تشكلت داخل مصر بوقفة «السلطة الجديدة» الطارئة بعد الهزيمة والغياب الناصري.

إنني أضع خطأً فاصلاً بين التكوين الاقتصادي - الاجتماعي السابق (دولة الأرض والمصنع - دولة الموقع/ الدور- عسكرة المجتمع) والتكوين الطارئ (الدولة، السوق - الدولة / البئر السلس) .. ومن ثم كان لا بد لي من معالجة الأشكال المعرفية الناجمة عن التغيير في «السلطة والمجتمع» ، كقضية الهوية الوطنية القومية، وقضية الديمقراطية، وقضية الانقسام الثقافي .

ولست أتناول هذه الأشكال - النصوص، في حركة صراعاتها، ولست أقدم نصاً بديلاً، وإنما أتناول فقط إشكالية «الخروج على النص» كنموذج من شأنه إحلال الوعى الزائف مكان النص الخارج على كل النصوص، وليس النص الشامل لكل النصوص .

١- أيديولوجية التجزئة والانقسام الثقافي

إذا نحن اعتبرنا بداية الخمسينيات مع الناصرية هي أيضاً بداية الانقسام الكبير الأول في تاريخ جيلنا، فقله يجوز اعتبار «الهزيمة» بعد منتصف الستينيات بعامين علامة الانقسام الكبير الثاني، ومن ثم يصبح من الطبيعي اعتبار ما جرى في بيروت عام ١٩٨٢ هو خاتمة وافتتاحية للانقسام الكبير الثالث في حياة الفكر العربي المعاصر، وهي الخاتمة / الافتتاحية، التي اتخذت لها من العناوين السياسية الثانية قرارات قمة فاس العربية التالية لرحلة «الخروج» من بيروت، ثم قرارات قمة الدار البيضاء الإسلامية التالية لرحلة «الرحيل» من طرابلس.

وفي العالين كانت القرارات - وما تزال - بمثابة « رد الاعتبار» النظري والعملی للسادات، باعتباره الرائد «العربي- المسلم» لـ «كامب دافيد» ، وما تلاه من متابعات ومضاعفات وتطبيقات للمكتوب وغير المكتوب في السر والعلن.

وقبل الوصول إلى مرحلة اعتبار السادات «شهيداً» من جانب القمتين العربية والإسلامية، من الأفضل أن نشير إلى الانقسامين الكبيرين في تاريخ الجيل الثقافي، فلربما

نحصل على مزيد من التأكيد بأن ما قام به السادات لم يكن حدثاً سياسياً فقط، وإنما هو حدث فكري أيضاً، وأن ما يدور الآن في الكواليس أو فوق خشبة المسرح السياسي / الثقافي، هو الآخر من الأحداث الفكرية.

وقع الانقسام الكبير الأول خلال عقد من الزمن بين منتصف الأربعينيات ومنتصف الخمسينيات. ولم تكن الناصرية وثورة الجزائر وانتفاضة العراق فالوحدة بين مصر وسورية إلا التجليات السياسية البارزة لهذا « التحول » الراديكالي في البناء العربي الحديث ، وهو التحول الذي حدد الخط الفاصل بين جيلين وتيارين وفكرين : بين الملكية والجمهورية مثلاً، وبين الإقطاع والإصلاح الزراعي مثلاً، وبين الاستعمار القديم وتأميم الثورة الوطنية مثلاً، وبين الفئات العليا من الرأسمالية وتأميم كبرى المصالح البرجوازية مثلاً، وبين احتكار التعليم والثقافة والتلوق الرفيع ومجانبة التطعيم والثقافة الجماهيرية وشعبية الإنتاج والاستهلاك في النشر والمسرح والسينما والموسيقى والرقص مثلاً، ولولا أن طليعة التغيير جاعتنا من المؤسسة العسكرية، لكان الانقسام الباكر بين القديم والجديد أكثر وضوحاً وبلورةً وحسماً وجذوى. على أية حال، فإن الطلائع العسكرية في مصر والجزائر والعراق حينذاك لم تبتكر شيئاً كان خافياً عن حركة الشارع العربي، بل لقد نهجت في الاستيلاء على السلطة السياسية لاستجابتها لذلك الذي كانت تمور به أرض الأربعينيات ولم يستطع «المندنيون» الاستحواذ على الوسائل التي تحقق الغايات.

ولكن الأمور في الثقافة كانت أيسر مثلاً. كان الشعر الجديد والقصة الجديدة والنقد الجديد يشعل الحرائق في أبنية الأنواق القنينة، وكلما استطاع الجديد أن يحصل على قطعة أرض ليبني فوقها كوخاً أو بيتاً أو قصرًا، تزعزعت جبهة القديم وتخلخت أعمدتها وصرخت تطلب النجدة من الدين والتراث والسلف الصالح، ولم تكن المشكلة كامنة في حذف القوافي أو أحرف الروي ولا كانت في استخدام العامية، وإنما كانت المشكلة وما تزال كامنة في القيم الاجتماعية لا في الأخلاق وفي العلاقات الإنتاجية لا في موسيقى الشعر وفي توزيع الثروة ومعدلات الاستهلاك لا في أنوات البلاغة والبيان. كان الانقسام في الفكر قيل أن يحدث في اللغة، وكان الانقسام في الحياة قيل أن يقع في الفكر.

وكان الانقسام على هذا النحو، ومنذ أكثر من ثلاثين عاماً، انقساماً بسيطاً وحاداً وبالعوض، وكاد أن يكون صراعاً بين جيلين، لولا أن البزة العسكرية للضباط قد خلطت الأوراق أحياناً كثيرة، فاعطت الشيوخ حقوق الشباب ومنحت القديم ثياباً جديدة، أخذت من «الكبار» توقيهم، وتركت الفتيان يلعبون في طلب الشرعية من «الآباء».

غير أن هذا كله لم يمنع قط ذلك الانقسام الكبير الأول بين جيل مله حسين وميخائيل نعيمة والعقاد، وأجيال «الشباب». انقسام فى مناهج الفكر والأفكار ذاتها، انقسام فى معنى الوطن والقيمة والإنسانية قيل أن يكون انقساماً فى الخلق والتخلق.

كانت السنوات الخمس الواقعة بين عدوان السويس والانفصال هى سنوات المجد الضائع أو الحلم المفقود. كانت سنوات الانتصار السياسى الساحق على إمبراطوريات الاستعمار القديم، رغم أنف الهزيمة العسكرية. وكانت سنوات الوحدة القومية العارمة، رغم توفر مقومات الانفصال. ولأن كائننا من كان لا يتجاوز حجه الحقيقى، ولأن شيئاً من الأشياء لا يتجاوز مقتضيات التاريخ.. فقد وقع الانفصال الذى كان المقدمة الحتمية لهزيمة وقعت بعده بست سنوات. وكان من الطيبى أن يقع الانقسام الكبير الثانى فى تاريخ المثقفين العرب سواء كانوا من الذين وقفوا إلى جانب «الجديد» من يدايته ولا تحفظ، أو من الذين وقفوا ضدّه إلى نهاية الشوط. وسواء من الذين ساوموا اللجنة العسكرية على عنفوانها، أو الذين ساومتهم هذه اللجنة على شرعية تواتيعهم.

لقد وقع الانقسام الكبير الثانى فى مناخ الهزيمة التاريخية المشيع بالتناقضات والارتياكات والفموض. ولم يعد أحد إلى أطروحات ما قبل الناصرية أو الثورة الجزائرية أو الوحدة المصرية السورية. لم يعد أحد إلى السياق التاريخى، بل خرجت الغالبية من هذا السياق إلى المطلق وأساساً المطلق الغيبى، والمطلق الليبرالى. تبدت الهزيمة لهؤلاء بوصفها «مطلقاً» هو التكنولوجيا حينئذ، وهو الدين حينئذ آخر، وهو الغرب حينئذ ثالثاً. وكان الكيان الصهيونى «المتحصر» عنواننا نموذجياً لهذه المطلقات الثلاثة.. لقد انتصر لدى البعض بالتكنولوجيا ولدى البعض الآخر بالتوراة، ولدى البعض الثالث لأنه جزء لا ينفصل عن الغرب الديمقراطى أو «العالم الحر».

كان التفكير بالمطلق ولا يزال من «آفات» الثقافة العربية «الحديثة»، بالرغم من أن الحداثة تشترط التفكير بالنسبية لا بالمطلق. وكان الانزواج بين الوجه والقناع، بين الفكر والسلوك، بين الظاهر والباطن، من آفات المجتمع العربى «الحديث». بالرغم من أن الحداثة تشترط التفكير الموضوعى والعقلانية التى لا تحتمل الفجوة أو الهوة أو الشرخ الشيزوفرينى فى الشخصية الإنسانية.

من هنا ظهرت الهزيمة على شاشة العقل العربى كقيم القيامة أو نهاية العالم. المعجزة - القدر- المقاب، وغيرها من مفردات المعجم الإطلاقى راحت تحفر الانقسام الكبير الثانى.

فقد «سقطت» القومية العربية بالانفصال المصري السوري، كما «سقطت» الاشتراكية بسقوط التنمية الاقتصادية لرأسمالية الدولة الوطنية. لأن ما سقط كان من المطلقات، فإن البدائل لابد أن تكون من المطلقات. المطلق الديني أو المطلق التكنولوجي أو المطلق الليبرالي... فالافتراض الميتافيزيقي هنا، هو أن الدين والحضارة والحرية قد غابت كلها عن مصر الناصرية، وقد تسبب هذا الغياب في الهزيمة. وما من شك في أن استحضار الغائب سوف يأتيها بالنصر.

وبالطبع، لم يكن هذا التصور صحيحاً على أي نحو من الأنحاء ولا بأي معنى من المعاني... فقد كان الدين والتكنولوجيا والاشتراكية والقومية، كلها حاضرة وغائبة في الوقت نفسه. ولكن الحضور والغياب كالهدم والبناء عملية اجتماعية / تاريخية. لا تتعلق بقمة السلطة وحدها، وإنما بالبناء الاجتماعي / الثقافي بأكمله. كانت مصر الناصرية وسورية الوحدة والجزائر الثورة وبقية أقطار التغيير الوطني قد حاصرت ما يسمى بـ «الطرف» الديني، وأجهزت على ما سُمي بالليبرالية السياسية، وأخفقت في كثير من التأميمات، ورسبت أحياناً في امتحان التكنولوجيا.... ولكنها لم تتخل قط عن النسيج الديني للحياة والاستهلاك اليومي للتكنولوجيا وتنظيم الدولة للديمقراطية. كان الحوار بين النهضة والسقوط والصراع بين القديم والجديد في الجوهر حواراً اجتماعياً وصراعاً طبقياً سلمياً (وأحياناً غير سلمياً). ولم تكن الهزيمة قط بسبب الاشتراكية والقومية وغياب الدين، بل العكس لغياب المنهج الاشتراكي والفكر القومي عن البنية الاجتماعية القائمة.

ولكن ما حدث قد حدث، تمكن أصحاب الهزيمة الحقيقيون، أصحاب المصلحة في وقوعها والذين قادوا العرب إليها وأسهموا في بلورتها وصياغة فكرها ونتائجها، من صك الشعارات والمبادئ «الجديدة» الملائمة لمرحلة الهجوم المضاد. وكان اليسير توظيف مناخ الهزيمة والثغرات الموضوعية التي أدت إليها المفارقة من التاريخية التي دفعت الطلائع العسكرية إلى سد الفجوة بين سقوط النظام القديم وغيبة البديل. كان من اليسير أيضاً توظيف العقلية الإطلاحية، بالتأكيد على أنه طالما أن الاشتراكية والعروبة سقطتا، فلابد من العودة إلى الدين أو إلى الحرية أو إلى التكنولوجيا والغرب، فهذه هي مقومات الانتصار الصهيوني.

وقع الانقسام الكبير الثاني، بين الذين حملوا على مقومات المجتمع القديم رغم هزيمته، والذين شقوا الطريق نحو البدائل الدينية والتكنولوجية والليبرالية.

أي أن الانقسام هنا اختلف أسلوبه عن الانقسام الأول حيث تبلور آنذاك بين قديم وجديد، أما الانقسام الواصل فقد كان من حيث الجوهر بين قديم وقديم. بين معانٍ للاشتراكية

والقومية لم تعد هي المعانى الجديدة التى تكتسب خيرة التاريخ. ومعان للإسلام والديمقراطية والمضارة (بمعنى الغرب أو التكنولوجيا أو كليهما) لم تستدل على حاشرتنا فضلاً عن مستقبلنا بإضافات العصر وتجارب الحياة.

* * *

إذا كان جمال عبد الناصر هو العنوان الأدق لمرحلة الانقسام الكبير الأول لمصلحة القيم الجديدة، فقد كان أنور السادات هو العنوان الأدق لمرحلة الانقسام الكبير الثانى لمصلحة الارتداد الشامل على القيم «الجديدة» التى أمست قديمة هي الأخرى. لقد بقيت الاشتراكية والقومية من الشعارات الالامعة لدى قلة من المثقفين. ولكنها لدى أقلية القلة خلت من المضمون الشوفينى، كان «الجديد» لدى هذه الأقلية القليلة هو مراجعة الفكر القومى الاشتراكى الذى ساد على السنوات الواقعة بين عدوان السويس والانفصاله مراجعة راديكالية من شأنها الملامحة بين الهوية القومية والوحدة القومية وأصحاب المصلحة القومية فى التفسير من القوى الاجتماعية الصاعدة.

أما أنور السادات كحدث فكرى فى السياق التاريخى - الاجتماعى - لمصر والأمة العربية، فقد قلب معادلة السويس رأساً على عقب. قلب «الانتصار السياسى رغم الهزيمة العسكرية» ونهاية الاستعمار القديم إلى «الهزيمة السياسية رغم الانتصار العسكرى» وكان عليه فى هذا الصدد أن يصوغ هذه «المراجعة» لمستقبل مصر والأمة العربية صياغة فكرية لا تطلق عليها وصف القديم أو الجديد انطلاقاً دقيقاً ففيها من القديم الشئ الكبير بعد إخراجها من سياقه التاريخى، وفيها من مقومات «الجديد» الشئ الكثير بعد إسخاله فى سياقه التاريخى إن الدعوات التاريخية، كالفرعونية والفينيقية أو المصرية والمارونية وما يشبهها، كانت فى زمن مضى دعوات لها ما يبررها مهما اختلفنا معها. أما محاولة بعثها وإحيائها من جديد فهي بمثابة إخراجها من أرضها الطبيعية وزراعتها فى أرض جديدة أو غرسها فى أحواض من زجاج. لقد مضت عشرات السنين على الدعوة المصرية التى استجذبت بالتاريخ الفرعونى فى مواجهة بريطانيا ومضت عشرات أخرى من السنين على المارونية اللائحة بالجلل خوفاً من الطغيان العثمانى وهى ليست سنوات مجردة، بل مليئة بالزمن الاجتماعى- التاريخى... فالتطبيقات التى رفعت رايات الفرعونية أو الفينيقية لم تعد قائمة، ولكن السادات - كأيديولوجية - بادر إلى إخراج المومياءات العقائدية من المقابر وطلاها بماكياج العصر، تعبيراً عن احتياج إستراتيجى أجهزى إلى دويلات طائفية عرقية قبلية مجاورة تشكل حزاماً أمنياً

«طليبياً» لإسرائيل. واحتياج آخر يبدد الحلم الوجودي العربي في بحر النفط الإقليمي ومواقع الأمن الدولي الإستراتيجية. وفي الحالين، فإن «ريادة مصر» لعصر الدولات يحقق الهدف النقيض «لزيادة مصر» عصر الوحدة القومية يصبح ممكناً «الصلح» مع إسرائيل في «نظام الشرق الأوسط» المعادى أساساً لهوية العرب القومية ولأية محاولة للتنمية المستقلة. وهو الصلح التاريخي مع مجيء من القيم والمبادئ المرفوضة سابقاً، ولو كان الجسر إلى هذا الصلح مكوناً من العناصر الثلاثة : الدين والتكنولوجيا والليبرالية، وفي إطار التحالف الإستراتيجي مع الغرب.

وإذا تابعتنا بدقة تفصيلية ما جرى في مصر وإبذان وبدرجات أقل بقية أقطار الوطن العربي، سوف ندرك على الفور معالم الانقسام الكبير الثاني من بدايته في عصر الهزيمة العسكرية الساحقة إلى نهايته في عصر الهزيمة السياسية الشاملة.

ولابد من الاعتراف بأن السنوات الأربع الواقعة بين زيارة القدس المحتلة ومقتل السادات، كانت سنوات القلق الشعبي العام. ولكنه القلق الذي يستظل من ناحية بخديعة الرفض العربي الرسمي كاتهما متطابقان، بينما الحقيقة لم يكن هناك أي تطابق. ومن ناحية أخرى يستظل القلق الشعبي بحدود الفعل المطلقة على خيبة الأمل في «النظام القومي» الاشتراكي السابق أو الساقط. يستظل بمطلقات غيبية وليبرالية تتصارع أحياناً بموافقة الأنظمة ومباركتها وأحياناً في مواجهتها ورفضها... حتى بدت المسافة من قمة فاس العربية إلى قمة الدار البيضاء الإسلامية ، كالمسافة بين خطبة السادات في الكنيسة وتوقيعه على اتفاقيات «كامب ديفيد». وبدت العبارة التاريخية الركيكة - «عودة مصر» - كما لو كانت رد اعتبار تاريخي للسادات الذي لا يعود مقتله - والحالة هذه - إعداداً من الرفض الشعبي، وإنما «استشهاداً» من أجل الذين ضحى بنفسه بسبب «جبنهم» و «حيائهم» وخداعهم ومناوراتهم. أولئك الذين دفعوه لمحنة الإعدام حتى يرثوا «أمجاد» الاعتراف بالعدو.

لذلك علينا متابعة «التحضيرات» التي جرت على قدم وساق لاستقبال الانقسام الكبير الثالث في حياة جيل واحد من المثقفين العرب لعله أتمس الأجيال وأعظمها على الإطلاق .

رغم الصدمة المروعة وأحوال المفاجأة القاسية لم تكن زيارة السادات للقدس المحتلة حدثاً فردياً معزولاً عما قبله وما تلاه. ولم يكن السادات نفسه فرداً «خرج على الإجماع» المصري أو العربي أو الدولي .

كانت «الزيارة» في جوهرها نتيجاً دراماتيكية لسلسلة مترابطة من المقدمات والنتائج، ترايط الوسائل بالغايات وترايط العلة بالمعلول. وكان السادات في حقيقته الخفية والظاهرة

ممثلاً لقوى اجتماعية واقتصادية وسياسية وأيديولوجية، أكثر رسوخاً من طموحاته وأعمق ثباتاً من أحلامه الشخصية.

ويستطيع بعضنا في ظلمة الظلم أو في نور النار أن يقول إن «الزيارة» لم تكن خروجاً على مشروع روجرز الذي قبله عبد الناصر، وهو المشروع الذي «قبلناه» نتيجة للهزيمة. هزيمة ١٩٦٧ هي الأصل، وزيارة القدس هي الفرع. والهزيمة لم تكن عسكرية فقط، كانت هزيمة نظام، ولم يكن السادات غريباً على هذا النظام، كان من مؤسسيه، من عظم الرقبة، من أهل البيت، لذلك فإنه لم يأت مجنيد، وإنما كان أكثر تجسيدا للنظام المهزوم، وهو نظام لم يهزم في ١٩٦٧ تماماً، وإنما انهزم قبلها بست سنوات، في «الانفصال». عام ١٩٦١ هو تاريخ النهاية الحقيقية.. إذن، فالثورة كانت هي ذاتها الثورة المضادة وليس السادات إلا الوجه الآخر للنظام الناصري الذي نعيش ونموت امتداداته بعد مقتل السادات. وهي الامتدادات التي تشكل نظاماً عربياً واحداً من المحيط إلى الخليج، يستوى في ذلك القطر الملكي والقطر الجمهوري، يستوى أيضاً البلد النفطى والبلد الفقير، يستوى أخيراً نظام القطاع العام ورأسمالية الدولة مع أنظمة القطاع الخاص ورأسمالية الأفراد. لا فرق، والجميع سواء^(١٥).

أصحاب هذه القناعات يستريحون على جدار من اليأس الشامل وما يشبه العدمية الخالصة، فاللون الأسود هو اللون الوحيد الصحيح وقد اكتسب الموت جنسية عربية. والحقيقة التي لا يجهر بها هذا الفريق من «المثقفين»، هي أن «الدعوة إلى الانتحار الجماعي» تشكل العمود الفقري لأجمل أفكارهم الانفعالية أو انطباعاتهم المعقّنة.

هذا البعض منا ينتهى إلى القول بأنه ليست هناك «انقسامات» في صفوف المثقفين إلا تلك الانقسامات البديهية إلى اليمين واليسار والوسط، وهي انقسامات طبقية دائمة وثابتة ولا علاقة لها بالأجيال أو متغيرات الحوادث والأشخاص، فهذه كلها أمور سطحية لا تتصل في كثير أو قليل بباطن الأرض حيث يقلى الصراع الطبقي.

ومشكلة هؤلاء معنا أن الصراع الطبقي ليس شيئاً جديداً ولا خاصاً بنا وحدنا وهو أيضاً ليس مفتاحاً سحرياً لكل الأبواب المغلقة ما إن يتكلم «أفتح يا سمسم» حتى تنفتح على آخرها. ويبدو غالباً على هذا الفريق من «المثقفين» أنهم يساريون متطرفون. ولكنهم في الحقيقة، وبمهما رفعوا من لافتات وبمهما زعقت راياتهم بالهتافات، هم أبعد الناس طراً عن

(١٥) بدأ هذا التيار، أصلاً، في الأدبيات «اليسارية» خارج الحدود، أي في التحليلات التي قدمها أساساً في فرنسا محمود حسين. وقد انتهى التقويم «اليساري» للتجربة الناصرية إلى رؤية يمينية لمرحلة السادات. قارن بين «الصراع الطبقي في مصر» والعرب في الماضي.

إدراك المسيرة المعقدة للصراع الطبقي وشبكة العلاقات الدينامية بين هذا الصراع الرئيسى والحاسم وغيره من الصراعات الوطنية والقومية والدينية. إنهم لا يدركون مثلاً أن التركيب الاجتماعى فى مصر الأربعةينات يختلف عنه فى الخمسينيات، وأن التركيب الاجتماعى لدولتى الوحدة قرب أواخرالخمسينيات يختلف عنه فى بداية الستينيات، وأن تأميم القناة والنفط والمصارف الأجنبية من مغرب الوطن العربى إلى مشرقه قد غيّر فى معالم الخريطة الطبقة المجتمعات العربية تغييرات واضحة لكل ذى عينين، وأن حرب أكتوبر ١٩٧٣ وضعت تاريخاً جديداً للثروات النفطية والجغرافيا السياسية للمنطقة كلها، وأن حرب لبنان كانت جزءاً من كل، ثم تحولت باجتياح ١٩٨٢ والخروج الفلسطينى إلى «كل» يفرض ظله على بقية الأجزاء .

هذه التطورات كلها لم تقع خارج التاريخ الاجتماعى للبشر. وهم بشر من الطبقات والمصالح والمؤسسات والعقائد المتناقضة والمتقاطعة خارج الذات بغيرها من الذات العربية والدولية . ومن هنا، فقد كان من الطبيعى أن ينقسم أهل الفكر مع قدوم الثورات الوطنية انقساماً طبقياً، ولكنه ليس طبقياً فقط. إنه «طبقي وعناصر أخرى» تتشكل - شئنا أو لم نشأ - فى صياغة الانقسام ونوافعه ورموزه. إن نظاماً متقاولى الدرجات - حسب تطوره الاجتماعى - فى تعريب المصالح الأجنبية والمحلية بالتأميم والإصلاح الزراعى قد خلقت أنظمة الثورة الوطنية قبل الهزيمة أو بعدها، لا يمكن إقامة التشابه بينه وبين نظام فاروق فى مصر أو الاحتلال الفرنسى للجزائر أو السنوسى فى ليبيا أو الإمام فى اليمن أو عبد الإله فى العراق أو بريطانيا فى عدن. يمكن إقامة التشابه، وأحياناً التطابق، بين الشعب العربى هنا والشعب العربى هناك، ويستحيل ذلك بكافة المقاييس الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. إن مجتمع السد العالى والالاف مصنع ومجانبة التعليم والتسيير الذاتى والشاركة بلا أجر والتعاونيات، يختلف كيفياً عن مجتمع الشركات المساهمة والبنوك الخاصة الأجنبية والمحلية. لذلك كان أمراً طبيعياً أن تنقسم الأيديولوجيات التى يبرر بعضها الاقتصاد « الحرّ فى تبعيته» أو «التابع فى فوضاه»، بينما الآخر مجتمع الاقتصاد المستقل والمخطط والموجه مركزياً لخدمة المجتمع الوطنى ككل. وكان من الطبيعى كذلك أن يعير المثقفون عن هذا الانقسام بكافة الأشكال البسيطة والمعقدة، بدءاً من التفتنى بالحرية الفردية وليس انتهاءً باحتماء الشعر التقليدى خلف حصون القوافى وولاية الأقدمين.

وكان لابد بعد طول عهد بالتجربة أن ينوب الانقسام الفكرى الأول فى انقسامات جديدة تحدد الموت والحياة التى انتهت بالهزيمة فى أواسط الستينيات. ومن المؤكد أن بقايا

الانقسام الباكر لم تكن قد تلاشت وأن بوادر الانقسام الجديد قد تراءت للكثيرين طيلة عقد ونصف منذ بداية الخمسينيات. ولكن الهزيمة، رغم ذلك، كانت خطاً فاصلاً بين عهدين وبين انقسامين. بين الذين يتطلعون إلى «ثورة في الثورة» يتجاوزون بها وتتجاوز بهم أعتاب الهزيمة، والذين يتطلعون إلى «ثورة مضادة» تكرر الوجه المهزوم للأمة العربية.

كان الاستقلال الوطني والوحدة القومية والاشتراكية والديمقراطية الفائتة من نجوم الثقافة العربية في الخمسينيات والستينيات. وأقبل الانقسام الثقافي الكبير ليقول أحياناً بالدين وأحياناً بالليبرالية كبدائل للاتجاهات الفكرية السائدة.

كيف نستطيع أن ننكر هول ما حدث على كافة المستويات الثقافية غداة الهزيمة؟ وهل يجوز بعدئذ أن نمزج كل الألوان في لون واحد، فلا تعود هناك انقسامات متعددة تعدد مراحل التاريخ، ولا يعود هناك سوى انقسام ميتافيزيقي واحد خارج كل تاريخ، ولا يعود بين المحيط والخليج سوى نهر من الرمال والنفط بين بحرين من الماء المالح؟.

أم أن هذا التصور يلغى الفجوة المرة، حيث يبدو التاريخ كما لو أنه يعيد نفسه، فإذا بالعصر الساداتي يشبه أحياناً العصر الفاروقي والسنوسي والبريطاني والفرنسي والإيطالي؟ نستطيع رؤية هذا التشابه دون القول بأن الساداتية امتداد للناصرية.

وحتى هذا التشابه بين الساداتية ومصور ما قبل الثورة الوطنية، هو تشابه في الشعارات العامة فقط، لأن التاريخ في الحقيقة لا يعيد نفسه. عصر الإمبراطورية التي لا تقرب عنها الشمس، يختلف عن عصرنا المعقد انتاجاً واستهلاكاً وموازين قوى...

لم تكن الساداتية امتداداً للناصرية ولا عودة إلى ما قبلها. إنها إحدى الظواهر في عصر جديد كلياً.. قد تترنم باللغة الناصرية لبعض الوقت، ولكنها ستشن عليها الحرب بقية الوقت. وقد تستلهم بعض اللافتات الأيديولوجية القديمة كالفرعونية ثم ترفع لافتات دينية ذات نبرة عالية ومن هنا كان القبول العام والضمني هو علامة العلامات في الانقسام الكبير الثالث، الانقسام الثقافي الأخطر في حياة جيلنا. وهي مرحلة لم يعرفها تاريخنا العربي الحديث قط، لا في مصر ولا في غيرها من الأقطار العربية. ولكنها في الوقت نفسه تطور بنيوي أصيل في جوهر النظام العربي التابع..

هناك من يقول عكس المقدمات لينتهي إلى النتائج ذاتها، بمعنى أنه يرى انفصلاً إطلاقياً بين العصور السابقة على الانتفاضات الوطنية من جهة، والأنظمة التي انبثقت عن هذه الانتفاضات من جهة أخرى، والمضاعفات الوافدة بعد الغياب الناصري من جهة ثالثة.

ولا شك أنه من إحدى الزوايا يمكن إقامة هذا الانفصال الكلي بين المراحل الثلاث، ولكن الفصل الإطلاقي يجعل من المرحلة الواحدة تاريخاً دائرياً مغلماً يكاد يلغى أى معنى للتاريخ ولا تصبح المرحلة جديدة بهذه التسمية، بل تتحول إلى ما يمكن أن نسميه بميتافيزيقا التاريخ.

هذا الفريق من المثقفين العرب لا يرى أية قوانين تحكم العملية التاريخية المستمرة رغم تعدد مراحلها، ولا يرى ما يدعو العلماء من كافة الاتجاهات بالسياق التاريخي العام. لذلك فهو لا يعترف، شأنه في ذلك شأن الفريق الأول، بتعدد الانقسامات بين المثقفين تعدد المراحل التاريخية، وبالطبع فهو لا يقول بأن الصراع الطبقي هو المحور الدائم لانقسام فكري كبير واحد، وإنما يقول بأنه لا علاقة بين صراع الثقافة في أحد الميادين وهذا اللون من ألوان الصراعات في عهد آخر. ولا موجب بالتالي لتصنيف ما يجرى في ساحة الفكر على أساس أنه مسلسل متصل الحلقات..

على سعيد المنطق الشكلي يمكن القياس الرياضي المقاتل بأن الفريق الأول يتصور ويصور المسألة التاريخية بوصفها كتلة من الزمان، بينما الفريق الآخر يتصورها ويصورها ثلاث كتل في المكان. التصوران كلاهما «تشكيل في الفراغ».

فهذا الفريق الثاني لا يجد أصلاً أى انقسام بعد مجيء «الثورة الوطنية»، إن جملة الإعدامات والسجون والمخافي لا تعبر عن انقسام لدى أصحاب هذه القناعة، بل عن «خروج» أقلية مضادة أو معادية أو مندسة أو عميلة، إلى غير ذلك من صفات الهشاشة والهامشية. المجتمع الوطني أو الثوري أو التقدمي الجديد، لا يعرف الانقسام، لأن الشعب يلتفت فوراً حول أهداف واحدة وقيادة واحدة. والمثقفون لا يمسون فريقين أو ثلاثة، بل هم فريق واحد، وهم جميعاً ثوريون طالما هم «ثوريون». والبعض «الخارج» على النظام الجديد هم خارجون على «الشعب»، ولا يستحقون بالتالي «لقب» الثقافة، ولا يجوز وصف التناقض بين الأغلبية والأقلية بالانقسام^(١٦).

وحتى في المجتمع التالي لسقوط النظام «الثوري» لا يرى هؤلاء أى انقسام، وإنما يرون أغلبية مهيمنة وأقلية «مرتزقة» لا تستحق بنورها لقب الثقافة، ولا يجوز وصف المشهد الفكري إزاء السلطة المرتدة بالانقسام.

(١٦) من أهم «الشهادات» في هذه النقطة كتاب محمد حسين هيكل «أزمة المثقفين» - بيروت ١٩٦١ - وهو مجموعة المقالات التي كتبها أثناء اعتقال الشيوعيين لتبرير المنطف الناصري الراديكالي في ظل غيابهم.

وهكذا، فالفرق الأول يرى أن هناك انقسامًا كبيرًا واحدًا دائمًا وثابتًا لا يتغير بتغير المراحل أو الأنظمة، وهو لا يرى هذا التغير ولا هذه المراحل ولا هذه الأنظمة. ولكنهما معًا لا يعترفان بأية انقسامات ثقافية بين الأفكار أو بين المفكرين، باستثناء الانقسام الطبقي الخالد لدى البعض، والغياب المطلق لأي انقسام لدى البعض الآخر.

ذلك أنها يريان الانقسام الثقافي وكأنه يدور حول قضية السلطة. والسلطة قضية جوهرية، ولكنها أحد عناصر الصراع فقط، وليست هي الصراع.

وهكذا لا يصبح السادات مجرد خصم لعبد الناصر ولا الساداتية مجرد عدو للناصرية. ليس السادات ولا الساداتية امتدادًا حتميًا للناصرية، ولكنهما بالقطع ليسا من البضائع المستوردة. هنا، لا تعود الفارقة والناصرية والساداتية كتلة من الزمان أو ثلاث كتل في المكان، وإنما هم «الزمان في المكان». وبالتالي تتمايز رأسمالية الدولة عن الانفتاح رغم الحضور الاجتماعي- الثقافي المشترك للظاهرتين. وتصبح الناصرية حدثًا فكريًا سياسيًا عربيًا شاملاً لا مجرد ظاهرة مصرية. بكافة تداعياتها من الهزيمة إلى حرب الاستنزاف. وأيضًا يصبح السادات حدثًا فكريًا سياسيًا عربيًا شاملاً لا مجرد ظاهرة مصرية، يختلف تداعياتها من انقلاب مايو ١٩٧١ إلى زيارة القدس المحتلة ١٩٧٧.

ويبقى الاقتصاد هو دعامة الدعامات في أي بناء استراتيجي للفكر والسياسة، فالمسيرة المضادة للقطاع العام ووطنية رأس المال والتصنيع الثقيل والإصلاح الزراعي والتأميم، هي ذاتها مسيرة الانفتاح «سداح مداح» على حد تعبير أحمد بهاء الدين - والاتفاقات التعاقدية مع إسرائيل السياسية. هذه الإستراتيجية لم تحفر طريقًا إقليميًا داخل مصر وحدها، وإنما كانت وما تزال طريقًا عربيًا شاملاً، على الأرض وفي الفكر معًا.

والانقسام الكبير الثالث في حياة جيلنا، كالانقسامين السابقين، لا يدور حول السلطة وإنما حول الهوية القومية للعرب، هل هي هوية أم هويات، هل هي قومية أم قوميات؟ ليس النقاش نظريًا هذه المرة، بل حوار دموي صاعق.

أية محاولة لإنكار الانقسام الثقافي كاية محاولة للمبالغة في توصيفه، لا علاقة لأي منهما بواقع الحال...

وهو أن الساداتية كظاهرة فكرية / سياسية قد وضعتنا نحن أبناء الجيل العربي المعاصر أمام انقسام جديد كليا، ليس هو الانقسام إزاء «ثورة وطنية» وافدة على أنقاض التحالف شبه الإقطاعي، شبه الاستعماري القديم، وليس هو الانقسام إزاء «هزيمة قومية»

وفدت على أنقاض المجتمع شبه الاشتراكي، شبه البرجوازي، شبه الموحد... وإنما هو الانقسام الثقافي الذي يطرحه الواقع المستجد النهضة على مبدأ « النهضة العربية » بحد ذاته.

الأرض والهوية والإنسان. وهى النهضة التى تعرضت منذ الهيمنة العثمانية والحروب الصليبية والاستعمار العربى الحديث إلى المشروع الصهيونى المعاصر، لمحاولات حثيثة من الداخل والخارج لإجهاضها للمرة بعد الأخرى، فى هذا القطر أو ذاك... حتى وصلنا سلباً إلى الحال التى جسستها حرب الخليج وحرب لبنان. إنهما معاً النموذج العملى المضاد للثورة القومية فى عصرنا. ولا تعود الساداتية هنا أكثر من كونها عنواناً عاماً للنموذج والظاهرة .

أى أن ما يعيننا الاسترشاد به هنا هو أن فاعلية المشروع الإمبريالى الصهيونى على الأرض (الاتفاق التماهى مع مصر والغزو المباشر للبنان) لم تكن لتكتمل فى الغزو العراقى للكويت بغير الصياغات الثقافية المستجدة لخريطة المنطقة. وعلينا أن ندرك السياق المتعدد الأبعاد للظاهرة بملاحظة نوعين من التوازى المحكم، ينتهيان إلى «تركيب» عربى شامل، النوع الأول هو التوازى بين المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والمتغيرات الثقافية فى بنى السلطة والمجتمع على السواء، والنوع الثانى هو التوازى بين ما كان يجرى فى مصر وما جرى ويجرى فى لبنان، والتقاطع بين حرب الخليج الأولى وحرب الخليج الثانية .

هذا السياق المتعدد الأبعاد والمستويات يقول إن سقوط النهضة يرادف «حرب الهوية».. وإن الجيل الذى بدأ عمره الثقافى مع بداية الثورة الوطنية، وانتصف عمره مع هزيمتها، هو نفسه الذى قاوم خمسة عشر عاماً بدرجات متفاوتة انتهت بالانقسام الكبير الثالث. وهو الحدث الذى بدأ باغتيال السادات والاجتياح الإسرائيلى لبيروت.

وينبغى الإقرار سلفاً بأن الغالبية الساحقة لأبناء هذا الجيل قد أدركها «التراجع» عما أمنت به وفسحت من أجله حوالى ثلاثة عقود متتالية من الزمن. وهذا لا يعنى أن أحداً من فريق الغالبية ينكر علناً الشعار القومى أو المنفى الاشتراكي. ولكننا سنلاحظ بشكل عام أن هذا الفريق يتكون أساساً من الماركسيين السابقين والقوميين التائبين.

كلامهما يلتقى إما فى «جامعة إسلامية» تحرم القوميات أو فى «برلمان ليبرالى» يعزز الكائنات الفيدرالية والكيانات الطائفية. كلامهما يعيد النظر فى الهوية القومية الرئيسية للعرب، وينضم إليهما جميع «الاصلاء» فى معاداة الأمة الواحدة ثقافياً وحضارياً .

ولا بد من إيضاحات أولية تنير لنا الروافد التى ساهمت فى «تيسير» الإعلان عن الأفكار المكبوتة والكامنة:

إن عصر النهضة بأكمله ومن البداية إلى النهاية لم يعرف «القطعة القومية» كمعنى نهضوى رئيسى بل بحاسم، إلا فى فترات قصيرة للغاية لم تحفر أثراً عميقاً فى أرض الواقع الحى. والأفكار الرئيسية التى تبقت من «الرواد» تناولت «التحديث» بمعنييه ؟ الإصلاح الدينى من ناحية، وتبوير التكنولوجيا والعلاقات الاجتماعية المترتبة عليها من ناحية أخرى. أضف إلى ذلك أن سقوط دولة محمد على وهزيمة الثورة العرابية وغياب عبد الناصر - فى مصر وحدها - قد أدى منطقياً إلى استمرار «الحداثة» كإطار تابع لا كهيئة استقلال وطنى. هذه الاستمرارية المهيضة كانت دعماً متصللاً لانفصالية البرجوازيات العربية المسوخة. هذه البرجوازيات الناهضة والساقطة بين الأنماط شبه الإقطاعية المتخلفة للإنتاج الزراعى والرعى (القبلى والعشائرى) وبين الاعتماد المطلق على رأس المال المالى. وهى البرجوازيات - الإقليمية التابعة - التى حملت أحياناً مشاغل التصنيع وحرية المرأة والمؤسسات الدستورية والتعليم. ولكنها لم تستطع قط فى أى بلد عربى تحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية التى حملت أعلامها، لأنها واجهت دائماً فى نهاية طريق التطور حائطاً مسدوداً من صنعها، هو حائط الانفصال عن محيطها الطبيعى، محيطها «القومى» العربى. هذا المحيط الذى كان وحده قادراً على تعديل النشأة المنحرفة باستقطاب رؤوس الأموال المحلية فى مختلف الأقطار العربية وإعادة بناء برجوازية قومية عرفنا الكثير من ملامحها التاريخية قبل عدة قرون.

وقد كانت هذه هى المفارقة - الإشكالية فى حياتنا الثقافية وما تزال على مدى قرنين : أن تخلو «النهضة» فى فترات سقوطها الممتدة من العنصر القومى التوحيدى الحاسم على صعيدى الإنتاج والسوق. بينما كانت هناك عدة عناصر ثقافية تقاوم، لولا أن الأيديولوجيات التابعة كانت تملك أدوات السيادة على المجتمع العربى فى ظل إمبراطوريات الاحتلال القابعة فى أراضينا .

- وكثرة طبيعية لهذه المفارقة التاريخية جاء الفكر القومى فى مراحل متعددة من تاريخنا الحديث، صدق استثنائياً لتناقض الواقع والثقافة. لم ينج هذا الفكر من شباك التبعية، فكانت الإنكار القومية الأوروبية وكذلك نماذج الوحدة القومية الغربية ماثلة بوضوح فى المحاولات الرائدة للفكر القومى العربى. وهى المحاولات التى شربت فى واقع الأمر من آبار الفكر البرجوازى الشوفينى وذلك فقد توأمت حيناً مع البرجوازيات المسوخة فى طموحاتها لأسواق استهلاكية. وكانت تفرق معظم الأحيان فى بحور «المستحيل» عندما تصطدم تفاصيلها الفكرية مع تفاصيل الواقع ومتطلباته ومقومات تغييره .

كانت النشأة القومية فى الغرب وتكوين الأمم الأدبية مختلفاً كينياً عن نشأة القومية فى بلادنا وعن تكوين الأمة العربية. ولم يكن «الوعى القومى» العربى بيننا وبين الآخرين،

وإنما كان في الأغلب الاعم وعياً منسوخاً وممسوخاً. هكذا ارتبط هذا الوعي المتخلف في بعض مراحله بالفكرة العرقية وفي بعضها الآخر بالفكرة «الاشتراكية الوطنية». وكلاهما فكرتان محوريتان في كل من الفاشية والنازية. ولقد كانت الانعكاسات الأيديولوجية لهذا الفكر «القومي» واضحة في «تركيا الفتاة» و«سورية الفتاة» و«مصر الفتاة» وغيرها من التنظيمات «القومية» التي كانت إقليمية في الصميم وعنصرية بما لا يحتاج إلى شرح.

ولكن الفكر القومي العربي المضاد للإقليمية قد عرف هو الآخر من ينابيع الفكر الأوروبي، لا في مرحلة النهوض الصاعدة بالقوميات، وإنما إبان مرحلة السقوط في حبال العصر الكولونيالي. وهكذا خلا هذا الفكر خلقاً تاماً من «تأصيل» القومية العربية واستكشاف جذورها ومسيرتها وأصحاب المصلحة في كونها هويتهم القومية.

ويبدو أن هذا الأمر لم يكن ممكناً للرواد من الدعاة الذين كانوا جزءاً لا يتفصل من النسيج العام للبرجوازيات الممسوخة، رغم إحساسهم العميق بالتناقض المر الذي يعكس ما يشبه «الازدواجية» في الشخصية العربية الجماعية.

غاب عن الفكر القومي أساساً أن هذه البرجوازيات الشائنة لا تمثل القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في الوحدة القومية والهوية القومية. وغاب عنه، ثانياً، أن التوحيد العرقي أو الديني الشامل والصارم ليس من تقاليد القومية العربية في نشأتها وتطورها. ولذلك غاب عن هذا الفكر الإطار الديمقراطي والمضمون الاجتماعي معاً.. وهما، لنا، ليسا خياراً أيديولوجياً خاصاً بالاقتصاد والسياسة، وإنما هما إطار ومضمون الهوية القومية العربية. من دونهما يستحيل الانتساب القومي، وبغيرهما لا يجوز الكلام أصلاً عن وحدة قومية.

في ظل التبعية المطلقة من جانب أشباه البرجوازيات الممسوخة، بقيت الإقليمية نظاماً اقتصادياً وسياسياً وأيديولوجياً سائداً على كافة الأراضي العربية. وإذا كان النظام الاقتصادي أو السياسي يتمتع بدرجة من الوضوح، فإن النظام الأيديولوجي لا يكتسب الدرجة ذاتها بسبب التعقد الشديد والتداخل في البنى الفوقية لأي مجتمع تابع.

ليست هناك أيديولوجية مستقلة للبناء الإقليمي التابع، ولكن «التجزئة» عنصر أيديولوجي حاضر لهذه الدرجة أو تلك وبهذا الحجم أو ذاك في مختلف أيديولوجيات المجتمعات التابعة. تتعدد المصادر الداخلية والخارجية، وتتعدد جسور التبعية وثقافاتها تعدد المصادر الداخلية والخارجية، وتتعدد جسور التبعية وثقافاتها تعدد الجغرافيا السياسية والاصول الأنثروبولوجية... فمثلاً إذا كان البحر المتوسط يربط بين العديد من الأقطار العربية وبعض النول الأوروبية (أساساً إيطاليا وفرنسا) فإن الدعوة الجغرافية للانتماء تتخذ عنوان «الخصارة المتوسطية»، وإذا كان الدين أو المذهب من نصيب طائفة تميزت بعض فئاتها

الاجتماعية بفضل خدماتها للاستعمار، حينئذ تصبح «الحضارة الغربية - المسيحية اليهودية» بهذا التعريف تحديداً هي الانتماء المشترك للتابع والمتبوع. وإذا كانت اللغة التي انتصر الغزاة في غرسها زمناً هي البنية الاجتماعية / الثقافية للبلد المعنى، فإن الفرانكوفونية أو الأنجلوساكسونية تصبح هي «الانتماء الحضارى»، وقد يجتمع أكثر من عنصر بين هذه العناصر في «الهوية الثقافية» لأحد الأقطار. وقد يصبح «الحذف التاريخي» لحقبة أساسية من التطور، والقفز أنثروبولوجيا إلى مرحلة تاريخية أسبق، هو «الملقذ الوطنى» للولاء... كتحايل مرحلة التعريب الإسلامية، والفصوص في المراحل الفرعونية والفينيقية والبابلية والسريانية والكلدانية، وغيرها، فتصبح الحضارة المصرية القديمة هي الأم الشرعية «للقومى المصرية» كما تصبح الحضارة الفينيقية القديمة هي الأم الشرعية «للقومى اللبنانية». ولا بأس - أكرر - من اجتماع عنصر خارجى بعنصر داخلى سواء كان الأول يقوم بحذف جغرافى والآخر تاريخى، ولكنهما يلتقيان في حذف «القومى العربية» من هوية انتمائنا.

ساهمت، إذن، العناصر البنيوية السابقة (البرجوازيات غير القومية - الفكر الشوفيني - المصادر الخارجية والداخلية لتعدد الهويات غير القومية) في تأسيس القاعدة الرئيسية لأيديولوجية التعتن الإقليمى واختلاف «قوميات» مرافقة تيرره.

كانت المسافة الزمنية التي طالت على التجزئة قد اكتسبت رسوخاً في اللاعى الجمعى العربى، بحيث باتت هناك فروقات قطرية واضحة، بعضها لم يكن قائماً من قبل، وازدادت هذه الفروقات وضوحاً بميلاد الثروات النفطية المفاجئة أحياناً، والمنفصلة عن خطط التنمية في أغلب الأحيان.

ولأن النفط من المواد الخام الإستراتيجية كممرات الملاحة البحرية، فإن الارتباط بالغرب يكتسب أرضاً - بالمعنيين المادى والسياسى - تختلف تضاريسها بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ اختلافاً حاسماً عن الارتباطات التي سبقت هذا التاريخ.

كان المشروع الصهيونى - وما يزال - جزءاً مكملاً لإستراتيجية الغرب في ماسمى بالشرق الأوسط. وكان النظام العربى السابق على الثورة الناصرية قد اعترض رغم شيخوخته وهزيمته على إنشاء الكيان الصهيونى. وبالثورة الناصرية بدأ «نظام الشرق الأوسط» يختل اختلالاً مانحاً. وبدت الأمور لبعض الوقت كما لو أن هناك نظامين، أحدهما شاخ والآخر يولد... وأن نظاماً جديداً يضم العرب وإسرائيل أصبح بعيد الاحتمال. في السوسيس بدأ الأمر على هذا النحو. كان «الفكر» القومى قد بدأ يفرض سلطانه، حتى على القوى الإقليمى الشائخة. وكانت الأيديولوجية السائدة هي «تحرير كامل التراب» حتى تطابق الأرض الهوية.

ولكن الأمور اختلفت في نيران الهزيمة. أصبح الشعار «إزالة آثار العدوان» يعنى استرداد الاراضى التى احتلت عام ١٩٦٧ دون الجهر بالتسليم فى «بقية التراب» المقتصب، ولم يكن ذلك ليعنى التكريت بالهوية القومية العربية. وإنما كان يعنى القهر و«تعب جيل»: سواء كان مضمون هذا التعب هو استنفاد الطاقة الفكرية على الاكتشاف أو ضمور التمثيل الاجتماعى للطلّاع القائدة أو جمود البنى الاقتصادية / الاجتماعية وتحلل بعض شرائحها.

ولقد كان مشروع روجرز وحرب الاستنزاف معاً، ودون انفصال، تعبيراً عن مأساة هذا الجيل العظيم. وهى المأساة التى انتهت بالولادة «الشرعية» لعصر الانفتاح فى مصر واشتعال الحرب فى لبنان. فهما كانت حرب الهوية التى اخذت فى مصر شكلاً مغايراً... فقد كانت البنى الاقتصادية - السياسية فى لبنان مرشحة للانفجار بسبب الهيمنة الفتوية الطائفية بينما كان الوضع المصرى على التقيض، يحتاج لجراحات عميقة حتى تتمكن الفئات الطفيلية من التماسك والتحرك والفعل. ولكن المضمون الاستراتيجىبقى واحداً : وهو حرب الهوية. وفى اللحظة التى تجلت فيها حرب اكتوير كخطوة إلى «تحرير كامل التراب» وقع العكس تماماً، فلم يعد حتى شعار «إزاله آثار العدوان» صالحاً أو قائماً، وإنما أضحي «السلام» بمعنى الصلح التعاقدى هو ثمرة الحرب الجديدة: وهو الصلح الذى يعترف «بحق» غير العربى فى أرض «كانت» عربية أو «ليست» عربية. ولكى تتطابق الأرض مع الهوية يصبح الإقرار بالحدود (النولية) هو الحد الأقصى المطلوب. لا تعود حدود اللغة والثقافة والدين والتكوين النفسى والأرض والاقتصاد، هى مقومات القومية والوطن. وإنما الحدود التى رسمها الاستعمار حيناً وموازن القوى النولية أحياناً. وهكذا يصبح الصنهاينة أنفسهم، أكثر من جيران متساويى الحقوق والواجبات. وهذا هو منطق الإجماع العربى والإسلامى من فاس إلى الدار البيضاء قبل مفاوضات مدريد بأكثر من عقد كامل. وهو المنطق الذى يرد الاعتبار مباشرة إلى السادات كـ «رائد وشهيد» لهذه الثورة من نرى الارتداد على الذات لا على الثورة القومية وحدها.

إن الخط البياني المنحدر قومياً مرة كل عشر سنوات تقريباً قد انتهى بهذا الجيل إلى أخطر انقسام ثقافى فى تاريخنا كله، الانقسام الذى بدأ من مصر ولبنان، واكتمل فى حرب الخليج.

٢- معادلة النهضة بعد السقوط

بدأت مصر في ربيع ١٩٨٢ كما لو كانت في «معركة». وبالطبع لم تخل مصر لحظة واحدة من المارك الصامتة والعنينة. ولكن المعركة الجديدة كانت تتخذ وضعاً «مثيراً» وكأننا في إحدى مراحل النهضة الزاهية حين قامت الدنيا ولم تقعد بصنوبر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ علي عبدالرزاق، وحين قامت القيامة بصنوبر كتاب «في الشعر الجاهلي» لطف حسين.

ذلك منذ أقل من الستين عاماً بقليل. وكانت مصر في مناخ مرحلة جديدة من مراحل تاريخها الحديث، هو مناخ ثورة ١٩١٩ و دستور ١٩٢٣ وسقوط الخلافة العثمانية، وبالتالي استقلال مصر عن السلطنة التركية من ناحية واستقلالها الشكلي عن بريطانيا من ناحية أخرى.

كلها، كانت استقلالات شكلية، فاستمر التيار السلفي المحافظ وتبلور نهائياً في «دعوة» حسن البنا عام ١٩٢٧ أى بعد عام واحد من محاكمة طه حسين وبعد عامين من محاكمة علي عبد الرزاق. وكان ذلك يعني «الانفراط» الثاني لمعادلة «النهضة» بين التراث والعصر أو ما يسمى بالاصالة والمعاصرة أو الإسلام والغرب، وهي المعادل التوفيقية - أو التلقيفية - التي حاولها رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك وخير الدين، كترجمة فكرية لإقامة «نواة حديثة» في مصر وتونس. وهي ذاتها الترجمة الفكرية لمحاولات الرواد السوريين واللبنانيين للاستقلال القومي العربي عن السلطنة العثمانية والإمبراطوريات الغربية.

وأكرر، أنها كانت الاستقلالات الشكلية، ومن ثم جاءت معادلة النهضة «توفيقية» في أساسها أولاً، قابلة للكسر والانفصال عند أول اختبار حقيقي، كما أنها تركت هامشين ضيقين للتيار السلفي والتيار المستغرب، ثانياً، غير أن المعادلة استقطبت الصفحة الرئيسية بين الهامشين في تاريخ الثقافة العربية المعاصرة، فالحل الوسط بين التراث والعصر أو بين الإسلام والحضارة الغربية كان «السهل الممتنع» أو الحل «الجامع المانع» للقطاع العريض من أفكارنا وفنوننا ومن كتابنا وأدبائنا.

على صعيد الشكل الأدبي والفني كانت «النهضة» باستزراع الرواية بدلاً من المقامة، والقصة القصيرة بدلاً من الحكاية، والمسرح بدلاً من القرائقز وخيال الظل، والسينما بدلاً من صنوبر الدنيا.

وعلى صعيد الفكر الحضري كان التبع الصافي «الإسلام» بديلاً لتاريخه الاجتماعي أي «النصر» خالياً من هوامش الموت والحياة في عصر الانحطاط بكل ما حفلت به من مذابح للمقل والإنسان. هذا هو الطرف الأول من المعادلة ، والمقصود به التراث أو الأصالة. أما الطرف الثاني فهو الحضارة «الفريقية» بمعنى العلم في دلالة التكنولوجيا وحدها. إنها الحضارة الأقوى القاهرة. وعلينا أن «نطلب العلم ولو في الصين» فما بالك إذا كان على مرمى حجر من البحر، وما بالك إذا كان الحجر فوق رؤوسنا وفي عقر دارنا.

وعلينا أن نلاحظ بدقة هذه الملاحظة التاريخية، وهي أن الرواد الأوائل «للنهضة» في معادلتها التوفيقية وفي مختلف مراحل حياتها وموتها كانوا دائماً من رجال الدين وأئمتهم فهم في مصر مثلاً المشايخ : رفاعة الطهطاوي، محمد عبده، طه حسين، على عبد الرزاق، خالد محمد خالد ، أمين الخولي، محمود أبو رية، الفزالي حرب، سعد جلال، وغيرهم وغيرهم. وهم من رجالات الأزهر عموماً أو من دار العلوم التي أسسها على مبارك. والاستثناء الوحيد الذي تخرج في كلية الآداب هو محمد أحمد خلف الله، ولكنه هو أيضاً تلميذ أمين الخولي، وهو أيضاً صاحب الأطروحة الشهادة «الفن القصصي في القرآن الكريم» ومركزها الجامعية الشهيرة.

علينا أن نلاحظ وبدقة مماثلة هذه الملاحظة التاريخية الثانية وهي أن علماء الدين هؤلاء يسموا بوجههم شطر الغرب، وأساساً فرنسا، سواء بالحضور المباشر كالطهطاوي ومحمد عبده وطه حسين أو بالحضور غير المباشر كالآخرين : وهو الحضور الذي تمثل في «الإنهار» بثلاثة محاور : النظام الاجتماعي بدءاً من الليبرالية السياسية وانتهاءً بفصل الكنيسة عن الدولة، التكنولوجيا، الثقافة والفنون.

وعلينا أن نلاحظ ثالثاً، أن هؤلاء الرواد قالوا بوضوح وحسم إن الإسلام ليس ضد العلم والأخذ عن الآخرين. وإنما سنأخذ منهم ما يفيينا ويلحقنا بركب التقدم، ومن ثم فلا خوف على ديننا أو تراثنا أو قيمنا، ولكننا سنقهر القاهرة بسلاحهم.

وعلينا أن نلاحظ رابعاً، أنهم حين قالوا بذلك «التوفيق» بين طرفي معادلة النهضة، فإنهم أقبلوا من الأزهر وصودرت كتبهم، وأنهم تراجعوا خطوة أو خطوات سواء بالصمت أو بالرضا.

وعلينا أن نلاحظ خامساً أنه رغم العقاب الديني أو الاجتماعي أو الحكومي، بنفى الطهطاوي إلى السودان ومحمد عبده إلى بيروت وتونس وبغداد، وبمحاكمة طه حسين وتجريد الشيخ على عبد الرزاق وخالد محمد خالد من رتبة العالمية، فإن النظام الاجتماعي والدولة قد

أخذاً واقعياً بتنفيذ معادلة النهضة التوفيقية في الدستور والقانون وهياكل الحكم كالأحزاب والبرلمان والتشريع الاجتماعي كحرية المرأة وتكوين النقابات^(١٧).

لماذا سيطرت المعادلة على الدولة والمجتمع، بالرغم من اضطهاد رموزها الفكرية ؟
هنا لا بد من الإشارة إلى أن هذا الاضطهاد لم يتجاوز حدود المعادلة ذاتها .. بمعنى أن المحاكمات والفصل من الأزهر والمصادرة، لم تكن تنتهي بهؤلاء المفكرين إلى مرحلة «الخوارج الجديد». كانوا في الجوهر أبناء «النظام» وأنبياءه وبنائيه. ولم تكن تمردهم على النظام الذي يبدعون معادله الفكرية، وإنما كان العقاب تعبيراً عن الفجوة بين رواسب القديم وهذا الجديد. ولم يكن الجديد من اختراعهم، ولم تكن معادلتهم تأملت تجريدية، بل كانت تجسيداً فكرياً أميناً لمعادلة الأرض الاقتصادية والاجتماعية التي يقفون عليها. كانوا انعكاساً صادقاً للنظام الاجتماعي الوليد. وليست صدفة أنهم جميعاً في لقائهم بالغرب كانوا مؤلفين من الحكومة بطريقة أو بآخرى.

كان النظام الاجتماعي الوليد ثمرة الزواج غير الشرعي بين شبه الإقطاع القبلي العشائري المحلي، والاحتكارات الغربية. كان الأمر بعيداً كل البعد عن الولادة الشرعية للبورجوازيات الغربية التي أقبلت من أحشاء الإقطاع ولكن على انقاضه وبرفقة الكشوف العلمية والفلكية التي لبت احتياجات الفئات الاجتماعية الجديدة المتعددة. ولدت البرجوازيات الغربية في حضن السوق والاختراع والمدنية والقومية. لذلك وجدت نفسها بمواجهة الكنيسة والإقطاع والعرش والنبلاء بقعة واحدة.

أما في بلادنا، فقد اختلف الأمر تماماً إذ « تبرز » الإقطاع القبلي العشائري نفسه، بالاعتماد الكلي على تكنولوجيا الغرب ورأسماله المالى. لم تكن هناك كشوف ولا اختراعات تعكس احتياجاً اجتماعياً لدى شريحة تجارية أو صناعية جديدة، وتتطلب تنظيراً فكرياً يتناقض جوهرياً مع الأبنية الأيديولوجية السائدة.

(17) BERQUE, Jacques "L'Egypte: l'impérialisme et revolution" - Paris 1967.

كان هذا الكتاب إلى وقت قريب هو المرجع الشامل لهذه الحقبة في أية لغة. ولكن الموسوعة التي كتبها لويس عوض تحت عنوان « تاريخ الفكر المصري الحديث » قد سدّت هذا الفراغ الهائل في المكتبة العربية. وقد صدر الجزء الأول في نهاية فبراير ١٩٦٩ والثاني في إبريل من العام نفسه، وكلاهما عن «كتاب الهلال» في القاهرة. وقد صدر الجزء الثالث عام ١٩٨٠، والرابع في ١٩٨٤ وكلاهما عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

كانت الكشف لغيرنا، تلى احتياجاً عندهم. كذلك الاختراعات كالبخار والبارود، كانت تجسيداً لتكنولوجيا لهذه الاحتياجات. وكان الصدام بين البرجوازية الغربية مع الكنيسة محترماً مرتين : الأولى لكونها جزءاً لا يتجزأ من الإقطاع، والثانية لأنها النظام العقائدي المتناقض مع كشوفات العلم.

ولم تكن لنا علاقة بهذا كله.

كانت علاقتنا أساساً بالأرض.

وكان الغرب هو الذى فرض علينا ما سمي بالتحديث ، أى استيراد التكنولوجيا لشق الطرق وفتح السكك الحديدية والتسويق، وكان الغرب فى حملة يونابرت هو الذى أيقظنا على هول المسافة بيننا وبين «التقدم». وقد صور لنا أنها المسافة الواقعة بيننا وبينه. وصدقنا نحن ذلك لأنه هو الذى قهرنا. ولكن المسافة الحقيقية كانت بيننا وبين ذروة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. وهى المسافة التى مثلتها الإمبراطورية العثمانية بالجمود والتدهور والانحطاط الذى سمح فى ظلها بالحروب الصليبية.

وهى المسافة التى لم تسمح بميلاد شرعى لبرجوازية عربية موحدة من المحيط إلى الخليج. وإنما سمحت لأشباه الإقطاعيين من زعماء القبائل والعشائر «بالتعامل» مع الغرب من موقع التبعية. باستيراد التكنولوجيا وكأنها العلم وباستيراد النص السلفى وكأنه الإسلام .

هكذا ولدت المعادلة النهضوية أصلاً، التوق العارم لدرء التخلف والتخلص من الأجنبى بأسلحته.. فقام الإقطاعى بتأسيس المتجر والمصنع تحت راية الاستعمار الغربى، فولدت هذه الظاهرة التاريخية - الاجتماعية - الثقافية التى ندعوها بالبرجوازية، وهى ليست أكثر من «مسخ» مشوه... خليط غير متجانس من القيم والعلاقات شبه الإقطاعية القبلية العشائرية باسم «التراث» وخليط غير متجانس من التقاليد والعادات والأفكار الغربية باسم «العصر» . هذا الخليط هو الذى نظمته معادلة النهضة وهندسته فى مقولات فكرية، من شأنها ترشيد الفوضى، وتبوير الوضع الاجتماعى المنحط فى إطار «النظام».

مرة أخرى، ما هو هذا النظام ؟ هو التحول الجزئى لأشباه الإقطاعيين إلى تنظيم اقتصادى/ اجتماعى/ سياسى/ ثقافى، شبه برجوازى تابع حكماً لرأس المال المالى الغربى (الاستعمار) من ناحية، ومتعضون بعلاقات الانتاج المحلية (التخلف) من ناحية أخرى، ومنفصل كلياً عن الرأسمال العربى المحيط من ناحية ثالثة.

هكذا تصبح أرقى درجات الترشيح النهضوى لمثل هذا النظام هى الوطنية المصرية المعزولة، كما تصبح أرقى درجات «الثورة» الوطنية الديمقراطية تقيضاً لآى مشهد اجتماعى

جديد يطلب «العدل فى توزيع الثروة». ومن ثم تنتفى أية إمكانية لحرية ليبرالية، أو لتطور اجتماعى فى ظل هذا النظام نحو الاشتراكية.

وهذا ما حدث تماماً فى تاريخ مصر.

قامت الثورة العراقية لتقول وثائقها إن «وحدة ما» ستقوم غداً إعلان النظام الجمهورى بين مصر وسوريا والعراق والحجاز، وأن «ديمقراطية ما» سينتظمها الدستور تحرر الدين من هيمنة الدولة وتحرر المجتمع البرجوازى المسوخ من هيمنة الغرب وعملاته المحليين.. فلم يؤد هذا «الخروج على النص» التاريخى الاجتماعى للنظام القائم إلا إلى ذبح الثورة ومصر معاً، بقدم الاحتلال البريطانى واستعماره المباشر للبلاد.

كان هذا هو الامتحان الاول لمعادلة النهضة، وقد سقطت فيه سقوطاً ذميوياً مروعاً، وسقوطاً فكرياً كذلك. فقد احدث الاستقطاب بعدها بين طريقتيها، فاستعاد السلفيون أنفاسهم، وكذلك المستقربون. حتى عادت المعادلة إلى التماسك فى ثورة ١٩١٩ التى سرعان ما أجهضت، بالرغم من حرصها على المعادلة حرفياً وعدم خروجها على النص مطلقاً. وكان أقصى ما وصلت إليه على الصعيد السياسى هو معاهدة ١٩٣٦ مع بريطانيا.

ولكن المشكلة بالنسبة للمعادلة لم تكن الخارج وحده. وإنما كان الداخل يظلى ببركان صامت حيناً، عالى الضجيج أحياناً. كان المشهد الاجتماعى يتبلور فى كيانات طبقية متميزة داخل المجتمع البرجوازى المسوخ نفسه، ولم يعد الغرب فى العالم هو العالم، بل أصبح هناك شرق وغرب داخل الغرب.

وقد تجسد البعد الداخلى للأزمة التاريخية فى ذلك الاستقطاب العنيف بين ما سمي يميناً وما سمي يساراً. كان التيار النهضوى بجملة أفكاره الأساسية قد سقط نهائياً عند نهاية الأربعينات. كانت المعاهدة مع المحتل هى التتويج السياسى للسقوط. وكان التباعد بين السلفيين والمغتربين قد اتسع على حساب المساحة الوسطية التى كانت تملأها « النهضة ». وهى المساحة شبه الليبرالية، شبه الإقطاعية، شبه العثمانية، شبه البرجوازية التابعة للاستعمار والمنفصلة عن العرب .

سقطت هذه «المساحة» وبدأت الأمور لبعض الوقت كما لو أنها «ملينة» بأقصى اليمين السلفى المحافظ وأقصى اليسار. وكان ذلك مهماً.. فلم يحصل الإخوان المسلمون ولا الشيوعيون على صوت واحد فى انتخابات الوجد عام ١٩٥٠ .

كان المجتمع نفسه قد خرج على النص، ولذلك حين أثبتت الثورة الناصرية خروجاً سافراً على النص، نجحت ولم يقع لها ما وقع للثورة العراقية. بالرغم من أنها الامتداد

الصحيح لهذه الثورة فى الشكل والمضمون: القيادة من الجيش، القاعدة من الفلاحين، الهوية قومية.

ولكن الفرق كان كامناً فى المجتمع، فقد تغيرت مصر خلال سبعين عاماً، وأصبح فى الإمكان استبدال المعادلة القديمة بأخرى جديدة تستجيب للثوابت والمتغيرات.

وكانت المعادلة الناصرية هى المدخل الصحيح إلى البناء الجديد. نعم البناء، فقد كان لابد من الهدم والبناء من جديد. هدم المجتمع البرجوازى المسوخ وإعادة صياغة الشخصية المصرية فى إطار «القومية العربية والعالم». كان هذا هو العنوان الرئيسى لمعادلة الثورة الناصرية. وهو العنوان الذى سيطر صحيحاً إلى اليوم والغد.

وكان الجواب الناصرى مجموعة هائلة من المنجزات والسلبيات من الانتصارات والهزائم، من التحولات العميقة والتغيرات السطحية.

كانت القومية العربية تعنى لدى الثورة الناصرية الاستقلال الحقيقى التام، فكانت ملحمة صراع البطولى مع الغرب. وكانت القومية العربية تعنى الوحدة القومية، فكانت ملحمة صراعه البطولى ضد الإقليمىة. وكانت القومية العربية تعنى دحر التخلف بتمامه الثورة الوطنىة لمصلحة الفئائىة الساعقة من الشعب، فكانت ملحمة صراعه البطولى ضد الاستقلال الإقطاعى/ الرأسمالى المحلى والعربى.

ولكن المجتمع الرازح تحت الهيمنة المباشرة لمئات وآلاف السنين، كقيم وعلاقات إنتاج وعلاقات اجتماعىة، لم يستطع أن يصل طرفى المعادلة الناصرىة بهمة الوصل الطبقىة بين القومية العربىة والعالم، بين التحرير والتنمية، بين الاقتصاد والوحى. هذا الرىباط الذى ندعوه بالديمقراطىة.

من هنا كانت الفجوة العمىقة بين العنوان الناصرى الصحيح، بين معادلته النهضوىة الصحىة، والواقع الاجتماعى المنسحق فى قيود الأغلال السحرىة للمعادلة القدىمة. وبرزت على الفور، وعلى طول الرحلة الناصرىة، ملامح الاستقطاب بين السلفىة والاغتراب. كانا «حاضرين» تحت أغطية كثىفة من الشعارات والإجراءات والسجون والمناصب.

وتمكن الغرب من استغلال الفجوة القائمة فضرب التجربىة كلها ضربته الاستراتيجىة عام ١٩٦٧ وهزم عرابى فى الناصرىة هزيمته الثانىة على أيدى الأعداء أنفسهم، وإن تغيرت الأسماء.

أصبحت الولايات المتحدة الأمركىة طليعة الغرب وأصبحت الصهبرىون كياناً واقعياً قائماً.

ولكن الأخطر أن المعادلة التي هزمت في زمن عرابي، واستطاعت الاستمرار حتى زمن ناصر، كانت قد فُتنت وشُيبت إلى مثاها الأخير، رسمياً وشعبياً، محلياً وعربياً ودولياً .
ولم يكن المسرح خالياً .

ولكن البديل الذي يتخذ من معادلة عبد الناصر مدخلاً إلى بناء نهضوى جديد، لم يكن حاضراً.

كان الهامشان الضيقان في زمن مشايخ باريس زمن الطهطاوى ومحمد عبده وطه حسين، قد اتسعا لدرجة التهديد الجدى بابتلاع الصفحة الرئيسية. لم يعد هناك «دعوة» لحسن بناً واحد بل لدعوات. ولم يعد هناك اغتراب واحد بل اغترابات.

وكانت ملحمة الصراع الكبرى من هزيمة ١٩٦٧ في سيناء والجولان إلى هزيمة ١٩٨٢ في بيروت في جوهرها ملحمة الصراع والأزمة التاريخية بين غرب يريد «دولة الإسلام» تابعة له، وبين مسلمين يريدون «دولة العرب» لهم وحدهم.

وما جرى في مصر بين بعض رجال الدين وتوفيق الحكيم من ناحية، وبين رجال الدنيا ومحمد حسنين هيكل من ناحية أخرى، هو غطاء ذهبي يراق لمازق أبعد ما يكون عن أحاديث توفيق الحكيم إلى الله أو مع الله أو مع النفس، وأبعد ما يكون عن كتاب هيكل حول السادات (١٨).

إنه «المازق الكبير» أمام الثورة المضادة للأمة العربية في مصر ولبنان وغيرهما من أقطار العرب... فالحكيم وزكى نجيب محمود وهيكل لم يخرج أى منهم على النص المكتوب في المعادلة النهضوية القديمة. ولكن المشكلة هي أن هذه المعادلة قد ماتت. ولا أمل في غير الخروج على النص.

(١٨) كان «الافرام» قد بدأ ينشر لتوفيق الحكيم مع بدايات عام ١٩٨٣ مجموعة مناجيات عنوانها «أحاديث مع الله». وقد هاجمه الشيخ محمد متولى الشعراوى على أساس أن الله لا يتكلم إلا مع الأنبياء. وقد تواصل الهجوم في المساجد والصحف، بحيث اضطر الحكيم في نهاية الأمر إلى تعديل العنوان فأصبح «أحاديث مع نفسي» لم تكن المشكلة في العنوان. كانت في محتوى الأحاديث، وفيها يدافع الكاتب عن العلم والعلماء بما لا يتناقض مع الدين. وكان محمد حسنين هيكل قد نشر خارج مصر في صيف ١٩٨٣ أيضاً كتابه «خريف الغضب» الذى صدر في الأصل بالإنجليزية، ثم نال إلى العربية في بيروت ودمشق، وفيه يروى الكاتب - كشاهد عيان - قصة بداية ونهاية عصر السادات. وقد أثارت ضجة كبرى داخل مصر وخارجها حول الكتاب، فامتنت صحيفة «الشرق الأوسط» السعودية التي تصدر في لندن بالعربية عن نشر فصول الكتاب بعد أن نشرت بعضها بالفعل وفقاً لتماقت بينها وبين الناشر الأصلي. وباستثناء «جريدة «السفير» اللبنانية و«الوطن» الكويتية، فقد امتنعت صحف الخليج المتعاقبة على نشر الكتاب عن الاستمرار في النشر، بسبب ضغوط الكويتية. وقد امتنعت صحف القاهرة، وفي مصر طلبت وزارة الداخلية من جريدة «الأمالي» وقف نشر فصول الكتاب. واجتمع المجلس الأعلى للصحافة لمحاكمة المؤلف غيابياً رغم وجوده الدائم في مصر، وأصدر وثيقة إدانة، هي الأولى من نوعها.

ومن المفارقات أن محاكم القاهرة اتهمت الممثل الكوميدي سعيد صالح بالخروج على النص أثناء تمثيله إحدى المسرحيات في الوقت نفسه الذي اتهمت فيه محاكم رجال الدين تزنيق الحكيم بالخروج على النص أثناء تأملاته المكتوبة. وفي الوقت ذاته اتهمت محاكم السياسة محمد حسنين هيكل بالخروج على النص أثناء تأليفه كتاب «خريف الغضب».

هذه المحاكم كلها كانت قد اتحدت من قبل لدى المدعى العام الاشتراكي في ما سُمي بمحكمة القيم التي اتهمت رشاد عثمان ثم عصمت السادات بالخروج على النص في ممارسة التجارة، قبل هذه المجموعة من المفارقات وأشاعها ويعدّها، كان مجلس الشعب قد أفتى بخروج محيي الدين بن عربي على النص مستأنفاً بذلك الحكم الذي حصل عليه المذكور بالبراعة منذ ثمانية قرون. وكان الأزهر قد اتهم لويس عوض بالخروج على النص في كتابه «مقدمة في فقه اللغة العربية»^(١٩).

وما زال البحث جارياً في محاكم القاهرة وبها ليزها السرية عن باب للخروج من المأزق، فإذا كان محيي الدين بن عربي قد شيع موتاً في قبره الثاني، فإن سعيد صالح وعصمت السادات والحكيم وبيكل ولويس عوض ما زالوا أحياء في مجتمعهم يرزقون، وهم أحياء لا كافراد، وإنما كتيارات وشرائع وفئات واتجاهات ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية.

(١٩) كانت إحدى دور النشر الحكومية قد طبعت كتاب محيي الدين بن عربي الشهير «الفتوحات المكية» في الستينيات من هذا القرن، أي بعد أكثر من ثمانية قرون من ولادة الرجل (في ٢٨ يناير ١١٦٥) وكما حدث مع كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦ تقدم أحد النواب إلى مجلس الشعب يطلب مصادرة الكتاب بدعوى أنه يعرض على الإلحاد. وقد وافق المجلس بالأغلبية الساحقة على الطلب، وصودر الكتاب. هذا بالرغم من أن عبد الرحمن بدوي في كتابه الذائع الصيت «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» لم يذكر من «الملحدين» اسم محيي الدين بن عربي وإنما أورد اسم الرجل مره واحدة من ٧ من الطبعة الأولى والمصورة دائماً في طبعات مزوّجة لأنه إذا كان ابن عربي قد أثر في الكوميديا الإلهية لدانته، فإن الصور الشعرية تختلف اختلافاً كبيراً يؤنّ بأشكال الروح بين الاثنين، قصور ابن عربي صور تجريدية عارية من الشخصية بينما صور دانته صور حيّة ذاتية. هذا هو الكتاب المتخصص الوحيد في «تاريخ الإلحاد في الإسلام» لم يذكر قط ابن عربي كواحد من الملحدين. يبقى كتاب أسين بلثيوس «ابن عربي: حياته ومذهبه» وقد ترجمه حسن الأسبانية عبد الرحمن بدوي أيضاً. (الكويت - بيروت ١٩٧٩) ولا يخطر على بال هذا المؤلف الأسباني أن الرجل الذي كتب عنه من «الزنادقة».

بعد ذلك أصدرت «الهيئة لصورية العامة للكتاب» كتاباً عنوانه «مقدمة في فقه اللغة العربية» للويس عوض. وكما وقع لكتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق عام ١٩٢٥ تقدم الأزهر إلى القضاء يطلب مصادرة الكتاب، وكان له ما أراد.

ولعل السؤال الذى يخطر على البال فوراً، هو : ماذا يجمع سعيد صالح بعصمت
السادات بالحكيم بهيكل بلويس عوض ؟

إنه، لدى محاكم القاهرة، الخروج على النص، خروج سعيد صالح على نص الأخلاق
والآداب العامة المدونة فى العرف والقانون، وخروجه على النص المسموح المكتوب والذى وافقت
عليه الرقابة باسم النولة والمجتمع. وخروج عصمت السادات أو رشاد عثمان أو توفيق
عبد الحى على نص الأخلاق والآداب العامة المدونة بدورها فى العرف والقانون، وخروجه على
الحدود الفاصلة بين المشروع وغير المشروع فى أساليب الاستقلال. وخروج توفيق الحكيم
ولويس عوض وابن عربى على نص الأخلاق والآداب العامة المدونة فى العرف والقانون،
 وخروجهم على النص الدينى المكتوب فى مفاتر الكهنة والذى وافقت عليه أخلية الخلفاء
والبطاركة والفقهاء والمطارنة والعلماء والأخبار، وخروج هيكل على نص الأخلاق والآداب المدونة
فى العرف والقانون، وخروجه العلنى على النص المكتوب بالجبر السرى والذى شارك هو
شخصياً فى كتابته، وبالتالى فهو يعلم ولا يتقيد بما يعلمه.

وكان لابد لمحاكم القاهرة أن تتوج أعمالها بما بدأت به حتى لا يتهمها أحد هى الأخرى
بالخروج على النص، بدأت بإعدام خالد الإسلامبولى، وانتهت بمحاولة إعدام من نوع آخر
للأبواب شنودة.

وهل ثمت ما يجمع سعيد صالح بالأبواب أو يجمع الإسلامبولى بعصمت السادات ؟

تجيب المحكمة المصرية والعربية والدولية المتنوعة الأسماء والأشكال والألوان: نعم، إنه
الخروج على النص.

أى نص ؟

نص المعادلة التى بدأت «نهضة» فى زمانها الممتد من محمد على إلى عبد الناصر،
والتي انتهت «ثورة مضادة» فى عهد السادات.. وهو الرجل الذى وصف نولته حرفياً، بأنها
نولة «العلم والإيمان» .. ووصف نفسه «بالرئيس المؤمن» وأوعز إلى أحد النواب أن يتقدم
بمشروع قانون إلى مجلس الشعب يصبح بموجبيه «سادس الخلفاء الراشدين».

ولكن المشكلة هى أن المعادلة المذكورة قد انتهت نهايتها التاريخية المعروفة فى ١٩٦٧
وأن المعادلة لها رصيدي فى أزمنة «الثورات» لا تخطئه العين : كاستقلال والديمقراطية والعدل
الاجتماعى والوحدة القومية، حتى وإن تقيَّب أحد العناصر فى زمن عرابى أو فى زمن سعد

زغلول أو في زمن عبد الناصر، في بناء الدولة أو في بناء المجتمع، فإن المعادلة كانت تؤدي دورها في إطار الإسلام والحضارة « الغربية » ثم تنتكس وتطول انتكاسها في مراحل الثورة المضادة : عباس حلمي الأول وسعيد باشا والخديوي إسماعيل والخديوي توفيق طيلة المرحلة الواقعة بين مؤسس الدولة الحديثة محمد علي وفتوحات نجله إبراهيم باشا وبين الثورة العراقية، ثم : زيور محمد محمود وعلى ماهر وأحمد ماهر وفهمي القزاشي وحسين سرى ونجيب الهلالي طيلة المرحلة الواقعة بين سعد زغلول وجمال عبد الناصر. وكان عبد الناصر هو القائد المصري الوحيد الذي أدرك جرثومة الفساد الداخلية في قلب المعادلة، لذلك كان الوحيد الذي عوّل بأن لا يصل اكتشافه « القومية العربية والعالم » إلى مرحلة التحقق الفعلي، وأن تكون نهاية حكمه نهاية النهايات لمعادلة « النهضة » المهزومة.

كان « الوحيد » في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهي مرحلة تاريخية جديدة كلياً في حياة الإنسانية بأسرها. ولكنه كان من سلالة أحمد عرابي الضابط الفلاح، من سلالة الاجتماعية والعسكرية والقائدية، غير أن « الحركة الوطنية » التي كان يمكن الإجهاز عليها في سنة واحدة أيام عرابي، استطاعت أن تعيش ثمانية عشر عاماً أيام عبد الناصر. والفرق كان في « التطور » الذي حدث للعالم والعرب ول مصر خلال سبعين عاماً.

ولكن النتيجة واحدة، وهي أن اكتشاف الثورة العراقية النظرية، وقد تحول إلى « دولة » في ظل الثورة الناصرية، لم يتحقق. النتيجة الواحدة لا تعني الخاتمة الواحدة، فقد استمرت معادلة النهضة رغم هزيمة عرابي. كانت الهزيمة للبدل الأكثر عنفواناً، للإكتشاف الأكثر انسجاماً مع مصطلح النهضة. أما المعادلة ذاتها فقد استمرت مشروخة: جناحها الوطني السلفي يمثل مصطفى كامل ومحمد فريد والحزب الوطني، وجناحها الوطني الغربي يمثل أحمد لطفي السيد وحزب الأمة. وقد عاد الجناحان إلى الجسد المهيض في ثورة ١٩١٩ وقيادة سعد زغلول ونشأة حزب الوفد.

ويدت الأمور لبعض الوقت، كما لو أن معادلة النهضة قد استعادت عافيتها، فكان تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ وكان دستور ١٩٢٣ وكان سعد باشا رئيساً للحكومة. ولكن هذا كله لم يستمر أكثر من عام واحد بالكمال والتمام، فقد أقيمت حكومة سعد وحل البرلمان بأمر ملكي وصودرت الصحف... بالرغم من أن « زعيم الأمة » و « زعيم الثورة »، إلى آخر الالتفات التي أطلقت على سعد، كان هو نفسه الذي حل الحزب الاشتراكي الأول في تاريخ مصر (١٩٢٤). وهو الحل الذي يعلن انضباط معادلة النهضة في حدودها التطبيقية المعروفة. ولكنه حل الحزب، وأقيل من الحكم.

ولم يستطع الوفد أن يصنع شيئاً في العام التالي حين كتب الشيخ علي عبد الرزق «الإسلام وأصول الحكم» ضد الخلافة عموماً، وضد طموحات الملك فؤاد في الخلافة خصوصاً. وهو «فكر النهضة» في إطار الإسلام والعصر، ونوع الخروج على نص المعادلة التي كان الوفد تجسيده السياسي. ومن المثير أن نائباً وفدياً هو الذي تقدم في العام التالي (١٩٢٦) باستجواب ضد كتاب «في الشعر الجاهلي» لطلح حسين الذي لم يخرج بدوره عن المعادلة المرسومة، ولكن الإثارة تبلغ ذروتها حين يقف إلى جانب طلح حسين عبد الخالق ثروت باشا من حزب الأقلية الأرستقراطية - الأحرار الدستوريين - بينما يتحفظ سعد زغلول على «عقل» طلح حسين.

ويظهر حسن البنا عام ١٩٢٧ كانت المعادلة «النهضوية» تخطو بثبات نحو الإنفلاس الحقيقي، باتخاذ رموزها مواقع الدفاع، أي بإقحام محمد حسين هيكل وطلح حسين وتوفيق الحكيم وأحمد أمين وأحمد زكي أبو شادي وعباس محمود العقاد على تاليف الإسلاميات المشهورة طيلة الثلاثينيات والأربعينيات. وهي مؤلفات عظيمة، لا تخرج على جوهر «الإصلاح الديني» وهو من العناصر الثابتة في فكر النهضة. وهي استكمال بنوي لما كتبه هؤلاء الرواد من يونانيات ولاتينيّات وفرنسيّات، أي غربيّات. ولكن المشكلة هي أنه يبقى الفرق قائماً بين وجهي العملة دائماً، مهما كانت العملة واحدة، فالخامة التراثية من الشعر الجاهلي أو الشعر العباسي التي كان يختبرها طلح حسين بمنهج ديكرت أو كان يمتحنها العقاد بمنهج هازلت، كانت أكثر انسجاماً مع العقلانية والرومانسية من إخضاع التاريخ الإسلامي لمنهج كارلايل. وكانت رواية «زينب» لهيكل أو النقد الأدبي لأحمد أمين و«عودة الروح» للحكيم أو أوبرات أمي شادي الشعرية ومجلة أبو لؤي، أكثر قرى وتجانساً مع جوهر النهضة من كافة مؤلفاتهم الرائعة عن الإسلام... الذي يمكن لخالد محمد خالد أن يحقق فيه على صعيد الشارع الشعبي ما حققه الإمام محمد عبده على صعيد الاجتهاد التشريعي النظري، وسيبقى «الدين في خدمة الشعب» و«من هنا نبدأ» و«مواطنون لا رعايا» لخالد محمد خالد أعظم، بما لا يقاس في إطار الفعل الاجتماعي السياسي الثقافي المؤثر، من كل ما كتبه هؤلاء بصياغات أكثر علمية وأدق أكاديمية.

وسيبقى ما هو أهم : أن حسن البنا الذي بدأ «دعوت» كجمعية خيرية، سيتحول إلى تيار سياسي كاسح طيلة نصف قرن بين عامي ١٩٢٧ و١٩٧٧ وهو العام الذي ينتهي بالقرب المقربين إلى هذا التيار وصاحبه إلى الانحناء أمام الملم الصهيوني في مطار بن غوريون. وهي النقطة التي يلتقي فيها داخل شخص واحد يدعى السادات التياران النقيضان : منتهى التشبث بأهذاب السلف الصالح والدين والتراث والأصالة والإسلام، ونزوة التعلق بالغرب والخارج الصهيوني.

غير أننا نلاحظ بعد أربع سنوات فقط، كما لو أن هذا الرمز المكتف الذي تحمله شخصية السادات لوحده التراث والغرب لم يعد رمزاً لشيء خارجي، بل أصبح وحيداً. وتجلت هذه الصورة المفاجئة مرتين في شهر واحد. في الأسبوع الأول من سبتمبر- أيلول ١٩٨١ وضع الرجل كافة رموز التراث والغرب وما بينهما وما خارجهما داخل السجون، وكأنه وضع مصر كلها في المعتقل. وأصبح وحيداً. وفي السادس من أكتوبر- تشرين الأول ١٩٨١ تمكن أحد أبناء جيشه من قتله كما لو أنه كان وحيداً

أو كما لو أنه خرج على النص المكتوب. وهذه، بالضبط، هي القضية بهذاثيرها، فمن هو الذي خرج على النص حتى يستحق العقاب : هل هو السادات أم خالد الإسلامبولي ؟ هل هو عصمت السادات أم المدعي الاشتراكي ؟ هل هو سعيد صالح أم الرقيب على المصنفات الفنية ؟ هل هو البابا شنودة أم مجلس الدولة ؟ هل هو لويس عوض أم الأزهر ؟ هل هو توفيق الحكيم أم الشيخ متولى شعراوي ؟ هل هو محمد حسنين هيكل أم موسى صبري ؟ هل هو محيي الدين بن عربي أم مجلس الشعب المصري ؟ بل ونستطيع أيضاً أن نسأل : هل هو البابا شنودة المبعد في الصحراء أم الأنبا سموتيل الذي قتل مع السادات ؟ وهل هو مصطفى شكري رئيس تنظيم التكفير والهجرة أم الشيخ الذهبي، وكلاهما أعدم، الأول بيد الدولة والثاني بيد الأول ؟ (٢٠)

من المتهم ؟ من الذي خرج على النص، أو ما ندعوه بالعقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم وبين المحكومين وبعضهم بعضاً ؟

(٢٠) إن تعدد الأسئلة لايتني تناقض الأجوبة، خاصة لدى «الغرب» الذي يمكن مطالعة بعض نماجه في الفرنسية :

A - CARRE' Ollivier et Mechaud Irerard "les Frères musulmous 1928-1982", Paris 1988.

b - KEPEL Crilles , Le Projhète et Phasaum. les maucemento islamusles doms "L'egypte Cmdempsaine .", Paris 1984.

C-RLREL Pieme , "L'Egypt Des ruylwe. L eu Sodote de Nooser aroubarak , Paris 1982.

d-HUGOT g.J pernal , "Lesaoeau de rohomet" Paris 1988.

وبالنسبة للتناقض العربي والإسلامي، راجع العدد الخاص من مجلة Peuples Méditerranéens رقم ٢١ وعنوانه L, Islamisme en effeuewncence (أكتوبر- ديسمبر ١٩٨٢) وقد شارك فيه من المصريين حسن حنفي وهاروق وسهير أمين ومن الجزائر أحمد بن بللا ومن إيران أبو الحسن بنى صدر ومن تونس زهير الداودي، وغيرهم.

كان الأزهر وبعض رجال الدين هم الذين أفتوا بأن الإسلام يؤيد الزيارة، وكانت بعض الجماعات الدينية قد نشأت في حصن وزارة الداخلية ومعسكراتها، وكان توفيق الحكيم هو الذي كتب «عودة الوعي» البيان الأول لإدانة الناصرية وتأييد عهد السادات، وهو الرائد الفكري للصلح مع الصهيونية، وكان الشيخ الشعراوي وزيراً في عهد السادات، وكان هيكल أحد أعمدة الانقلاب الذي أتى بالسادات، وكان موسى صبرى، وما يزال، أحد أعمدة الإعلام الساداتى.

فمن الذى خرج على النص فاستحق القتل أو السجن أو التشهير أو المصادرة من الطرف الآخر؟ ولماذا نرى أحياناً أن الخصمين يُقتلان أو يُبعدان أو يُصادران أو يُسجنان ؟ السادات قتل، والإسلاميولى كذلك. سموئيل قتل، وشنودة أُبعد. عصمت السادات أو رشاد عثمان في السجن، وتوفيق عيد الحى في المنفى، وكذلك المناضل الإسلامى أو القومى أو الناصرى في السجن، أيضاً، وفى المنفى كذلك ؟

ما هو الذى نراه كما لو أننا فى سيرك سرىالى ؟ كما لو أن الجميع يطاردون الجميع وكما لو أن الجميع يهتمون بالجميع، وكما لو أن الطائرة التى تحمل الجميع على وشك السقوط والكل يبحث عن باب النجدة .

أو ماذا يجرى فى مصر ؟

واقع الأمر فى مصر يختلف عن الأمر الواقع، فليس هناك نص واحد مكتوب، من يخرج عليه يستحق العقاب، وإنما هناك عدة نصوص يرى كل من أصحابها أنه صاحب النص الوحيد الصحيح، والآخرين خارجون على النص الذى تسميه الدولة بالقانون، أى أن المشكلة هى أن كافة النصوص صحيحة بالنسبة لأصحابها، ولعلها كذلك صحيحة بالنسبة للقواعد والمقومات التى تستند إليها فى شرعيتها. ولكن الإشكالية، وليست المشكلة، هى أن مقدمات النص لا تقود بالضرورة إلى نتائج المكتوبة فى ظل التفسيرات المتلاحقة على كافة النصوص، خاصة وأن كل نص له مذكرات تفسيرية فضلاً عن العواشى والهوامش ومختلف الجمل العرضية .

هناك أساساً النص الإسلامى، والنص الناصرى، والنص المغربى أو المستغرب، وليست هذه النصوص الأساسية وغيرها من التفريعات مجموعة مجردة من المقولات النظرية، ولا هى مجموعات بشرية منظمة حزبياً وسياسياً، وإنما هى خليط من المصالح والأحلام والوعى والقوى الاجتماعية والارتباطات العربية والنولية .

وهناك، لابد من الإقرار بشكل عام، أن مجتمعنا رغم أنف الانتفاضات المتتالية منذ أكثر من قرن لم يصل تطوره إلى مرحلة التوحد النمطي للإنتاج. ففي حياتنا تعايش عدة أنماط ونظم اقتصادية واجتماعية، يسودها بالطبع النمط الرأسمالي التابع والمتخلف. ولكن هذه السيادة في نوايا الإنتاج والاستهلاك، لا تعنى مطلقاً سيادة علاقات الإنتاج الرأسمالية أو القيم الاجتماعية البرجوازية.. فما تزال الرواسب شبه الإقطاعية كامنة في هذه العلاقات وتلك القيم. ومن هنا لابد من الاعتراف كذلك بأن التشكلات الاجتماعية لم تصل قط إلى مرحلة التبلور الطبقي الأكثر انسجاماً وتناغماً مع إيقاعات الوعي الطبقي. هكذا يفصل المصطلح المتداول إعلامياً وأكاديمياً وربما اجتماعياً عن جملة البنى الاجتماعية القائمة. وهكذا تضطرب نصوص العقد الاجتماعي المبرم بين الحاكم والمحكومين وبين المحكومين وبعضهم بعضاً.. فشرعية أى نص في مثل هذه الأحوال هي شرعية احتمالية مرجحة يملئها ميزان القوى الاجتماعي أكثر مما يحتمها الفقه الدستوري أو الرأي العام الشائع على السواء.

لذلك، فالجميع - بصورة غير واعية - يبعثون عن باب للخروج من المازق. والوهمي يتجلى في أنهم أثناء البحث يصطدمون ببعضهم بعضاً ولا يدرون السبب بل إن كل منهم يظن أن «عرقلة السير» مصدرها الآخرون، ولأن كلا منهم يبحث عن باب النجدة بمفرده، ويعتقد أن بابه الرئيسي هو العنوان الصحيح، ولكن الآخرين هم السبب في هذا الضياع.

ولكن الحقيقة هي أن الطريق مسدود أمام هذه الخيارات - النصوص، كلها، منقودة. وهو مقترح أمامها كلها مجتمعة في نص جديد يعترف بهزيمة النصوص السابقة كلها، فلا «يؤلق» بينها بل «يركب» منها رؤيا جديدة تتخلق بالواقع وتنطبع بطين الأرض.

وكما أن هزيمة ١٩٦٧ لم تكن عسكرية أو اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية فقط بل هزيمة شاملة، فإنها كذلك لم تكن هزيمة مصرية - سورية، بل هزيمة عربية شاملة.

وأيضاً فإن هزيمة ١٩٨٢ لم تكن هزيمة عسكرية لمجموعة من الفدائيين أمام جيش إمبراطوري منظم حديث، ولا كانت هزيمة فلسطينية - لبنانية، بل هزيمة عربية شاملة.

ولم تكن المسافة الزمنية بين الهزيمتين إلا تجسيداً تاريخياً للهزيمة المستمرة. أو هزيمة الهزائم منتهى نهاية النهايات لعصر امتد من عام ١٨٠٥ حين تولى محمد على السلطة في مصر إلى عام ١٩٦٧ حين سقطت الناصرية في مصر، أي حين سقطت أرقى مراحل «النهضة» وأكثرها تقدماً.

وكانت عظمة عبد الناصر ومساته معاً أنه اكتشف البديل ولم يستطع تحقيقه، فكان «البديل الآخر» جاهزاً. وهو بديل ضد التاريخ، ولكن بفضلهِ أيضاً انتصر. إنه البديل المزيف، والانتصار المؤقت، ولكن الزمن الاجتماعي لا يرحم.

لذلك تصطبغ النصوص المهزومة في ظلمة البديل المزيف وفي وهج انتصاره المؤقت، تبحث عن باب للخروج ليس بيديها مفتاحه، تبحث عن الشرعية بالإرهاب وتبحث عن الأحلام في الكوايبس وتبحث عن أنصاف المقائق يتأنصاف الأكاذيب... فما العمل ؟

(٣) النص... والنص المضاد

لم يكن النص الإسلامي غائباً حين ظهر الإخوان المسلمون في نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات من هذا القرن. كان الإمام محمد عبده وفكره والحزب الوطني وأيديولوجيته في قلب القلب من الثورة العربية قبل نهاية القرن الماضي بعشرين عاماً. وكان مصطفى كامل حتى السنوات الأولى من القرن الجديد هو الشعلة المصرية الإسلامية القريبة غاية القرب من الخلافة العثمانية. وكان سعد زغلول قائد ثورة ١٩١٩ تلميذاً نجيباً للإمام محمد عبده.

وهذه كلها إشارات واضحة إلى أن الإسلام كان حاضراً في وهى الثورة المصرية المغنورة، سواء في مرحلته العربية الباكورة أو في مرحلتها الوطنية التالية.

لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن الإسلام - كأيديولوجية شمسية - لم يتواف لحظة عن السكنى في تيار الشعور الجمعي للشعب العربي في مصر.. فكيف تمكن إذن التيار الإخواني من نصم عرى «التوفيق» بين الإسلام والعصر، وأعلن الانفصال من طرف واحد؟ هنا يجب أن نضع في الاعتبار عدة نقاط : أولها أن التوفيق في معادلة النهضة كان هشاً على صعيد الفكر، قوياً على صعيد الحركة الاجتماعية بكل ما تشتمل عليه من تكوين اقتصادي وعلاقات إنتاج وقيم.. فالتحديث الذي أراده الغرب صياغة حضارية للتبعية كثيراً ما استخدمته بعض الفئات والشرائع سلاحاً للاستقلال. صحيح أنها كثيراً ما هزمت، ولكن صحيح أيضاً أنها حققت بعض خطوات النجاح. أما الفكر، فما كاد يمس القشور في جدار قدس الأندلس (منهج البحث في التراث عند طه حسين ونظام الحكم عند علي عبد الرزاق) حتى كان يتداعى ويتراجع سواء بحذف الفصل الرابع من كتاب الشعر الجاهلي، أو بالتوقف عن إعادة نشر «الإسلام وأصول الحكم»، أو يركوب الموجة ومزاحمة قرساتها.

وهنا تأتي النقطة الثانية، فقد ظهر الإخوان المسلمون في خضم الانتكاسة التاريخية لثورة ١٩١٩ واتسعت دائرتهم في ظل الهزيمة الكاملة لهذه الثورة. وسوف تراقبهم هذه الصفة دائماً، فهم لا يشاركون في إحدى الثورات أو إحدى مراحل الثورة ولا يولدون في غمرة المدّ الثوري، بل في مناخ الجزر ينشطون وفي ظلال الخيبات الوطنية والقومية الكبرى يتمددون.

وهكذا نصل إلى النقطة الثالثة، فهذا الفكر يعتمد من ناحية على غياب الديمقراطية وقهر الحريات، ومن ناحية أخرى على انتشار الظلم الاجتماعي السالح للشرائح الدنيا من المنتجين والكادحين. ولم يحدث قط أن عاش هذا الفكر في ظل الديمقراطية أو العدل الاجتماعي. ولذلك أيضاً كانت لغته الرئيسية هي الإرهاب وليس الحوار، لعدم إيمانه أصلاً بالجماهيم كقوة شعبية سياسية وبالتالي عدم قدرته على صياغة البرامج المحددة لاستقطاب الانصار والمؤيدين.

غير أننا بالوصول إلى النقطة الرابعة نفهم أنهم كانوا يملأون الفجوة القائمة بين إسلام المؤسسة - أي إسلام السلطة - وبين إسلام الشعب ، يملأونها بالفكر المستورد من وحى تجارب انصلاح قومية (باكستان أساساً)، من محمد إقبال إلى أبي الأعلى المودودي مروراً بالنذوي... فالأفكار السياسية لدى هذ التيار بمختلف تفرعاته لم تثبت في الأرض المصرية أو العربية، وإنما هي أفكار مستوردة أولاً ومن تجارب معادية للفكر القومي ثانياً.

لذلك سنلاحظ أن هذا التيار سيتحالف دائماً مع الأقليات الديكتاتورية المتحالفة بدورها مع الغرب. وفي الوقت نفسه فإن المواجهة الدموية محتومة بين الطرفين. هكذا تحالف «الإخوان» في العصر الملكي مع العرش ورجاله ضد حزب الوفد، - حزب الأغلبية الشعبية الساحقة. ولكن نهاية النقراشي وأحمد ماهر كانت بأيدي الإخوان وكنت نهاية حسن البنا من تدبير حلفائه السابقين. وفي العهد الناصري تحالف «الإخوان» مع محمد نجيب وأعمدة النظام القديم المنهار ضد عبد الناصر والثورة والأغلبية الشعبية الساحقة. ثم تحالفوا - وكان ذلك الأمر طبيعياً / مع السادات عشر سنوات شاملة، فكانت نهايتهم على يده ونهايته على أيديهم.

ولكن النهايات الدموية ليست نهايات تاريخية، ولا هي علامات فارقة في تاريخ النظام أو المجتمع، لأنها من الجانبين نهايات إرهابية لا نهايات ثورية شعبية... فمصرع النقراشي أو أحمد ماهر كان اغتيالاً فريداً ولم يكن نهاية للنظام الملكي، بينما كانت النهاية الحقيقية لهذا النظام على يد عبد الناصر وجيشه وشعبه، فالنهاية لم تتحقق بالإرهاب وإنما بالثورة. كذلك فإن اغتيال حسن البنا لم يكن نهاية الإخوان، بينما كانت الإجراءات الناصرية الوطنية والتقدمية تسحب البساط من تحت أقدامهم. ولو كانت الديمقراطية حاضرة لثم سحب هذا

البساط نهائياً بالتصفية الفكرية والسياسية من جانب الشعب، لا بالتصفية الإدارية والبوليسية من جانب السجون والمشائخ التي أبقّت عليهم عملياً تحت الأرض، حتى إذا أقيمت الثورة المضادة بقيادة السادات خرجوا فوق السطح.. يل واتسعت دائرة نشاطهم وتعددت تفرعاتهم وقويت شوكتهم مع غيبة الديمقراطية وانتشار الظلم الاجتماعي واستمرارية مناخ الهزيمة.

ومعنى ذلك أن الفترتين الزاهيتين في تاريخ الإخوان وتفرعاتهم هما الفترة التالية لانتكاسة ثورة ١٩١٩ والفترة التالية لانتكاسة الثورة الناصرية. والقانون الذي يمكن استخلاصه - إذن - هو أن المد الإخواني لا يتألق إلا في خضم «الثورة المضادة» ولا يخبو إلا في غمار الثورة.

ولكن القانون الثاني الملزم له، هو أن الثورة المضادة في جوهرها انفراد من جانب الغرب بالتبعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولة والمجتمع، وعن ثم كان التحالف بين التيارات الإخوانية ونظام الثورة المضادة محكوماً سلفاً بحتية الانفجار. من هنا يجب التمييز بين استقطاب الأريعيينات واستقطاب السبعينيات. كانت معاهدة ١٩٣٦ بين جبهة الأحزاب المصرية والاحتلال البريطاني تنترجماً سياسياً لانتكاسة ثورة ١٩١٩ وتراجع معادلة التفریق النهضوية بين الإسلام والغرب ، أمام المشهد الاجتماعي الزاحف من أعماق الريف وأبخرة المصانع في المدينة. وبدأت أسس التفریق في المعادلة تنترق بالسيادة التدرجية لنمط علاقات الإنتاج الجديدة وقيمها التي تبدأ من المطبخ والثياب وأسلوب التخاطب ولا تنتهي بالمدراس والجامعات والنوادي والمقاهي والصحافة والسينما والأحزاب والمسرح والروايات الأدبية وممارسة الحب. ولم يكن الإسلام - كإيديولوجية شعبية ولا كمؤسسة سلطة - في موقع الاعتراض على هذا التحول التدريجي البطيء لأسلوب الحياة عند المصريين الذين لم يتخلوا يوماً، رغم هذا التحول في العادات والقيم والتقاليد والعلاقات الاجتماعية، عن الصلاة والزكاة والحج والتبرك بالأولياء الصالحين والاحتفالات الدينية الكبرى.

ولم ينتبه الكثيرون إلى أن هذه الليبرالية الاجتماعية الواقعة مع ما يشبه الليبرالية الاقتصادية ، لم تقتزن كتابهما بالليبرالية السياسية.. فالتفريب، أو ما سمي بالتحديث، لم يرافقه من جانب سلطة الاحتلال الغربي والعرش التابع للغرب وأحزاب الأقلية التابعة بدورها لهما، سوى الديكتاتورية في أفضح صورها: رغم كل ما قدمه الضيوى إسماعيل للغرب خلعهو لمجرد أن أقر مجلس شوري القوانين (البرلمان الأول في تاريخ مصر الحديث) وأوشك على إعلان الدستور. عباس حلمي الثاني خلعهو لمجرد تعاطفه مع الحركة الوطنية. سعد زغلول

أقبل من الحكم لمجرد أنه أراد تطبيق الدستور. أخلقوا البرلمان تلوا الآخر، أوقفوا الصحف عن الصدور وسجنوا السياسيين والمثقفين.

ولم يسأل الليبرالي المصري نفسه : لماذا يسمح الغرب بحقوق الإنسان في بلاده ويمنعها في المستعمرات. وكيف تتضائل المشكلة لتصبح في العشرينيات صراعاً إعلامياً بين لبس القبعة وايس الطربوش، ثم تصبح في الثلاثينيات سؤالاً «جاداً» يقول: «هل نحن لاتينيون أو سكسونيون» ؟ أى بعد أن كنا نتسائل عن الاختيار بين تركيا والغرب رحنا نتسائل فقط عن الاختيار بين غرب وغرب.

هكذا أصبح الغرب هو المقولة الاقتصادية الاجتماعية الراسخة دون إدراك لمغزى الانقسام بين هذه المقولة وغياب الليبرالية السياسية التى يزعم بها الغرب فى بلاندا، فهو «الراعى الصالح» لكافة قيود الديكتاتورية التى يفرضها بنفسه مباشرة أو عبر «الوسطاء» من حكامنا.

من هذه الفجوات إذن، وقع الاستقطاب فى الأربعينيات بين اليمين واليسار. وقع الانفصال بين طرقي المعادلة : الإسلام والغرب. إسلام النهضة - رغم فروسية خالد محمد خالد - لم يعد قادراً على التوافق - لا التوفيق - مع غياب الديمقراطية وحضور التبعية. وإسلام المؤسسة (الأزهر) لم يعد قادراً على التنسيق مع إسلام الشعب حتى أن الملك فاروق أرحى لحيته استعداداً لتتصيه أميراً للمؤمنين الولاده الذى لم يحصل على اللقب رغم محاكمة على عبد الرزاق. ومن هنا كان انفراد «الإخوان» بالنص الإسلامى خالياً من مؤسسة النولة وتيار الشعور الجمعى لدى الشعب يعنى ولادة اليمين الإرهابى باسم الدين، والترجمة السياسية لذلك هى الضمار العمامسى الملقب والتنظيم السرى المسلح والمزعول عن الشارع الشعبى ودستوره الوحيد هو «المؤامرة» التى لا تصل بأصحابها أبداً إلى الحكم، ولكنها تمهد الطريق أمام الثورة المضادة وتبرر لها القمع والديكتاتورية.

وكان الاستقطاب ناحية اليسار مفهوماً لا كرد فعل على التطرف اليميني فقط، بل كاستجابة لتغيرات لمشهد الاجتماعى الزاحف أيضاً، ولم يكن اليسار الممثل الشرعى للغرب إلا فى أقل القليل مما هو فكرى ويتناقض أساساً مع جوهر الغرب. كان يمثل الغرب وكلاء الشركات الأجنبية والعرش والأحزاب الموالية. وهؤلاء كانت لهم علاقات حميمة بالإخوان، رغم المواجهات الإرهابية المتبادلة. ولذلك كان الاستقطاب بين اليمين واليسار على صعيد الفكر وحده، أما فى قلب الحركة الاجتماعية، فقد كان الإخوان والغرب متجاورين فى مواجهة الحركة الشعبية ككل .

وهي الحركة التي قادها جمال عبد الناصر بحساسة في ثورة ١٩٥٢. الحركة التي أحست عميقاً بانتهارات المعادلة النضوية، وأرادت أن تبني أسس المعادلة الجديدة. وهي الأسس التي تستجيب للتحدي الكامل في قلب الدولة والمجتمع وتستوعب المتغيرات القادمة من الداخل والخارج. لم يكن التيار الإخواني بديلاً للقرب ولا لإسلام الشعب ولا لإسلام المؤسسة. كان نصاً سياسياً أكثر منه تياراً اجتماعياً أو اقتصادياً، قادمًا في الأصل من «الخارج». ولم يحدث قط أن تحول إلى «عقد اجتماعي» مع الشعب وكان قدومه من الخارج يعني استبعاداً مباشراً مع المتغير الأساسي الأول في مصر، وهو تماثل نحو الكيانات الاجتماعية المسحوقة من عمال وفلاحين وموظفين صفار وملاّين وتجار وصناعيين تتناقض مصالحهم كلياً مع النظام السائد. وكان المتغير الثاني هو عودة انهكات الفكر القومي العربي طيلة الأربعينيات. ومن ثم برزت بعدة على السطح ثلاثة تحديات رئيسية هي: الحاجة الملحة إلى الاستقلال الناجز عن الغرب في طريق التحول الاقتصادي إلى نظام جديد يلبي احتياجات الوطن في التقدم الاجتماعي، والحاجة الملحة إلى ديمقراطية واسعة اتساع الشرائع والفئات الاجتماعية الوافدة على مسرح الإنتاج، والحاجة الملحة إلى وحدة قومية عربية تستوعب التنمية التي تتناقض مع التجزئة. والحاجة الملحة إلى اختيارات جديدة في الساحة الدولية تتفق مع هذه الأهداف.

ومن هذه العناصر- التحديات والمتغيرات - أقام عبد الناصر معادلتها البديلة التي أحب إيجازها في مصطلح «القومية العربية والعالم». وهي النص المكتوب بالدم والعرق والدموع والمعارك المتصلة والانتصارات والهزائم. وهي النص الذي كتبه عبد الناصر مع الشعب، فكان عقداً اجتماعياً موثقاً.

وفي وقت مبكر من الثورة وجه الإخوان المسلمون مسندهم إلى هذا العقد عام ١٩٥٤ في شخص جمال عبد الناصر (٢١). وفي وقت متأخر كرروا المحاولة ولم ينجحوا. لأن النص الناصري كان نصاً شعبياً مصرياً وقومياً عربياً وريادة إنسانية للعالم «الثالث». كان الإصرار

(٢١) بدأ الأستاذ عمر التلمساني المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، ينشر ذكرياته في جريدة : «الشرق الأوسط» العربية التي تصدر من لندن منذ أغسطس ١٩٨٤. وقد أنكر أن يكون الأخ المسلم محمود عبد اللطيف الذي حكم عليه بالإعدام هو الذي حاول اغتيال جمال عبد الناصر عام ١٩٥٤ كما أنكر أن يكون الإخوان أحملاً من أنصار العنف. وفي المذكرات يقول إنه كان دائماً على اتصال بالهجرة الأمن حتى لا يحدث صدام بينها وبين الإخوان. وأن مكتب «الدعوة» قد رحب ببولد إسرائيلي كان يزور القاهرة، وقد قام الراحل بزيارة المقر فاستقبل وودع بالطفاوة والتكريم.

على التحول الاشتراكي والوحدة القومية والتحالف مع القوى العالمية التقدمية مصدر التناقض
الأسيل والسريع والمتصل بين النص الإخواني والنص الناصري.

ولم تكن الناصرية أكثر من «حركة تاريخية» و«علامة فارقة بين عصرين» فقد هزمتها
الفجوة بين المعادلة التي أبدعتها والمعادلة السارية المفعول. لم يتحقق النص الناصري لا لأن
النص الغربي كان الأقوى ولا لأن النص الإخواني كان الأقوى، بل لأن المقص الداخلي
والعربي كان يفعل فعله تحت السطح. كان تقييب الديمقراطية ضربة للتقدم الاجتماعي وكان
تقييب الوحدة ضربة لتحرير الأرض. وكانت الثورة المضادة حاضرة سرّاً وعلناً داخل سلطة
الثورة وبين دهايلز المجتمع.

لم يكن الغرب قد رحل ولا نصّه الاقتصادي- الاجتماعي. ولم يكن النص الإخواني قد
رحل، رغم الحصار والعزلة عن الشعب. وكانت الليبرالية قد ترنحت وسقطت إعياءاً.

وعندما أقبلت هزيمة ١٩٦٧ كان الغرب يقدم مصر والوطن العربي كله لقعة سائفة
للإسلام السياسي الذي لم يعد الإخوان وحدهم معتمده الرسميين. كان هناك إلى جانبهم
ويرافقهم حزب التحرير الإسلامي وحزب الدعوة وجماعة التكفير والهجرة وغيرهم وغيرهم من
تيارات تكاثرت تلقائياً في ظلام الهزيمة البهيم . وبعد ثلاث سنوات فقط - أي بمجرد رحيل
عبد الناصر- كانت الثورة المضادة في الحكم.

لم تعد هناك ازدواجية بين المعادلة الناصرية ومعادلة النهضة، وإنما أصبح هناك
الغرب. ليس الغرب في العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية وحدها، بل في السلطة الاقتصادية
والسياسية كذلك .

هنا يجب أن نوضح أن «العلم والإيمان» في دولة الانفتاح أو «الرئيس المؤمن» أو
«سادس الظفء الراشدين» لم تكن هذه كلها لتعني إعادة صياغة المعادلة النهضة القائمة
بالتوفيق، بين الإسلام والغرب. هنا كان الغرب فقط من شارع الهرم إلى شارع الشواوي إلى
ضد التنمية المستقلة والديمقراطية والوحدة القومية وكلها تنعش الإسلام السياسي وتفتح له
طريق الهمم في أن يكون البديل. إن هذا المناخ المعادي لتكريات التجارية واليسار، هو المناخ
الملائم لأن يصبح هذا «الإسلام السياسي» أحد خيوط عصر الانفتاح

لذلك كانت دولة السادات سخية في العطاء، بدءاً من السكاكين للخلايا الجامعية وانتهاءً
بوسائل الإعلام المجانية للقيادات.

وليست صدقة هذه المسيرة المثيرة للإسلام السياسي في تأييده المطلق للسادات، سواء
في إهدار الحريات لمجموع الشعب أو بالحملة الضارية على الناصرية أو تصفية القطاع العام

أو التشريعات الدستورية لتهور الأتلام الوطنية والتقدمية أو إجراءات التسيير والتشريع لمجتمع «السداد مداح».

كانت المشكلة وما تزال هي أن الغرب سيد الموقف الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وأنه لا يمانع أحياناً في استخدام الإسلام السياسي وتوظيفه في خدمة مخططاته، بينما الإسلام السياسي يظن بنفسه القدرة على تحقيق هذه الأهداف منفرداً، وأنه صاحب الحق الوحيد في السلطة الأيديولوجية على الأقل.

لم يكن الإخوان المسلمون ولا نظراؤهم طرفاً في معادلة النهضة. بينما كان الغرب طرفاً أصيلاً، ولم يكن لدى سلطة الانفتاح أى تفكير في استعادة معادلة النهضة تحت شعار «العلم والإيمان» وإنما كان المقصود هو توظيف الإسلام السياسي في دولة الغرب، وكان المقصود من هذا الإسلام توظيف الغرب في خدمته. لذلك أمكن للغرب والإسلام السياسي أن يتعايشا معاً وقد استأنف الطرفان هذا التعايش بمقتل السادات الذي بدا للإسلام السياسي تبريراً كافياً لاستمرار النظام والتعاون جزئياً معه.

ولولا أن الاستقامة المنطقية لمخطط الغرب هي تشييد نمط المجتمع الاستهلاكي المتروك في بلد فقير، وبالتالي تشييد القيم والعادات الغربية الزاخرة وما يترتب عليها من «فساد» اقتصادي واجتماعي لما لقيت تيارات الإسلام السياسي هذا الانتشار الإستثنائي بين الشباب.

ولولا أن إسلام المؤسسة - الأزهر - يتبع الدولة مباشرة لما كان ممكناً اغتيال الشيخ الذهبي، ولا أصبح ممكناً الحوار بين دولة مبارك (ألا تطارد الفساد؟) والمسجونين من شباب الجماعات.

ولولا هذا الفساد لما خرج سعيد صالح على النص المسرحي المكتوب خصيصاً لسلطة المهريين والمستوردين وسماسرة الغرب.. فهو لم يخرج على النص الأصلي للدولة «الجديدة». ولكن القاضي مضطر لحاكمته وفقاً لنص آخر عفا عليه الزمن. لقد امتد مقص القاضي على النص الاجتماعي، وهي مشكلة بلا حل في ظل الثورة المضادة لأن النص الاجتماعي هو الأقوى، والشيخ متولى الشعراوى يعرف ذلك، فهو - كتوفيق الحكيم - من شركاء «كاتب ديفيد» ولكنه لا يعتمد نص معادلة ميتة كمعادلة النهضة التي يعتمدها الحكيم. وإنما يعتمد على المقص في حذف النص وتعديله كما تراه المؤسسة^(٢٢).

من النص إلى المقص رحلة طويلة لم تنته.

(٢٢) من المعروف أن الشيخ الشعراوى كان وزير الأوقاف في عهد السادات ووافق علناً على اتفاقيات كامب ديفيد.

(٤) صراع النصوص

لماذا يصلح أولاً يصلح «الاسلام السياسي» طرفاً في معادلة نهضوية بديلة ؟

كان فكر « الإصلاح الديني » وما يزال من محمد عبده إلى محمد خلف الله مروراً على عبد الرزاق وخالد محمد خالد وأمين الخولي، عنصرًا جوهرياً في بناء « النهضة » التي عاشت واحتضرت في حوالى قرن ونصف.. لأنها استطاعت من ناحية أن تكون جسراً بين إسلام الشعب وإسلام المؤسسة، كما استطاعت أن تكون المائتون الشرعى أو المفتى الشرعى الذى عقد « الكتاب » بين البرجوازية المحلية والغرب.

ولكن فكر الإصلاح الديني حوَصر مرتين مشهودتين : الأولى في ظل النظام الأكثر رجعية والآخرى في ظل النظام الأكثر تقدماً.. في الأولى حوَصر طه حسين وعلى عبد الرزاق وخالد محمد خالد من جانب إسلام المؤسسة (الأزهر)، وفي الثانية حوَصر خالد محمد خالد من جانب المؤسسة ذاتها (المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية ١٩٦٢). وكانت النتيجة أن خلا الجو الثقافي- السياسى من إسلام « الإصلاح الديني ». ولم يعد هناك سوى إسلام الشعب كأيديولوجية ثابته في عمق أعماق مجرى الشعور، وإسلام المؤسسة الطامى فوق السطح.. وهو الإسلام الموظف في خدمة الدولة.. لذلك ينحاز لها الإسلام الشعبى في ظل الدولة الناصرية لأنه يفتى بأن « الاشتراكية » و « الوحدة العربية » و « عدم جواز الصلح مع العدو الصهيونى » كلها قرارات وإجراءات واختيارات مستوحاة من الإسلام.

ولذلك أيضاً، فإن الإسلام الشعبى يفقد الثقة تماماً في إسلام المؤسسة حين يفتى في وقت آخر بأن « الانفتاح » و « الاستثمار أو الاستقلال » و « الصلح مع إسرائيل » كلها قرارات وإجراءات واختيارات مستوحاة من الإسلام !!

هنا لا يجد إسلام الشعب ما يرتكز عليه سوى الإسلام السياسى.. لأن إسلام الإصلاح الدينى خبا ولأن إسلام المؤسسة لم يعد جديراً بالثقة ولأن ما يكتبه اليسار عن الإسلام أشبه ما يكون بالاعتذار ولا يبدو مقتنعاً بل أقرب إلى الانتهازية الفكرية والسياسية أو الربع من الزحف الجارف. أو في أحسن الأحوال كئله يحاكى جيل الرواد حين هروا لإثر انتكاسة ثورة ١٩١٩ إلى الكتابات الدينية..

وهناك إضافات أخرى لا تقل أهمية، في مقدمتها الهزيمة المستمرة من ١٩٦٧ إلى اليوم

حيث بدت القومية والاشتراكية لقطاعات عريضة لا يستهان بها من الشعب كما لو أنها مجرد شعارات فقط غير قابلة للتطبيق. وكان ما يسميه عيد الناصر «بالطبقة الجديدة» وهزب الرجعية المنظم» متحفزاً يوماً للانتفاض على كافة المكاسب البنوية للمجتمع المصرى (القطاع العام - الإصلاح الزراعى.. إلخ) وفى المقدمة كذلك حرب لبنان التى اتخذت طابعاً طائفيًا يخفى بإتقان معالم الصراعات الاجتماعية والوطنية والقومية. ولذلك حين استطاعت قوى الانفتاح فى مصر أن تستولى على السلطة تبلورت على الفور فئتان اجتماعيتان لهما جذور ضاربة فى التاريخ والمجتمع، ولكنهما الآن تتمتعان بسيادة قانونهما.. الفئة الأولى هى الشريحة العليا من اقتصاد الاستيراد والتصدير والسياحة والمقاولات والسمسة والفئة الثانية هى الشريحة الدنيا الريفية. إن ازدهار هاتين الفئتين من «تجار الشنطة» - الكبار والصغار - يصور الإطار الاجتماعى للإسلام السياسى المعاصر فى مصر الآن.

وهكذا لن يعود الإسلام الإخوانى منذ ١٩٦٧ أساساً مع بداية السبعينيات هو الممثل الشرعى الوحيد للإسلام السياسى. الجذر البعيد وهذه (استيراد الأفكار الباكستانية والهندية والأفغانية وغيرها - التحالف مع الدكتاتورية والاضطراب الاجتماعى - الإرهاب) هو الذى «سيبهد من الآن فصاعداً بين «الجماعات» توحيداً هشاً، إذ سرعان ما تتفوق تحت ضغط المتغيرات الاجتماعية المتلاحقة ومتغيرات حركة السلطة. وسيصبح الإخوان المسلمون أنفسهم متهمين لدى الجماعات الأخرى بالمروق والتبعية.

ولكن الاستقامة المنطقية للجماعات وفكرهم، لن تؤدى بهم فى الأغلب إلى التوحد مع إسلام الشعب الجاهل لاستقباله، ولا إلى التوحد مع إسلام السلطة العاجز عن استقبالهم، ولا إلى الاشتراك فى السلطة التى تنتظر إليهم كملاحقات لإسلامها عند الضرورة أو كمقبات يجب إزاحتها عند الضرورة أيضاً.

ولكن ما لا شك فيه أن المأزق كان وما يزال أكثر تعقيداً وتوتراً.. فالغرب والسلطة المحلية يدركان أن المعادلة القديمة مستحيلة القيام على صعيد الفكر طالما أنها ماتت على صعيد الاقتصاد والمجمع والسياسة.. وبالتالي «فاإيمان» الذى «يجاور العلم» فى شعار دولة السادات لم يكن طرفاً فى معادلة جديدة بديلة، وإنما كان غطاءً ذهيباً للغرب الذى استبدله لفظياً بكلمة «العلم». هذا الغطاء يشبه المصيدة المزودة لاصطياد الإسلام الشعبى من جهة والإسلام السياسى من جهة أخرى. كلاهما لتليد دولة الانفتاح وإحدهما - الإسلام السياسى - لضرب معارضيه.

والإسلام السياسي من جانيه لم يكن طرفاً في معادلة قديمة ولا يبحث عن دور في معادلة جديدة، لأنه يرى في نفسه النص المكتفى بذاته ويرى في الآخرين الذين يتمسحون بأعداب الإسلام شرائن من الغرياء والطفيلين (يتساوى في ذلك الأزهر والماركسيون السابقون والقوميون القاثون). للمعادلة الكسيرة إذن هي الغرب متفرداً، ومراكز الضغط على دائرة القرار ليست أكثر من الوعاء البشري والقانوني والمصلحي لهذا الغرب. وهو الوعاء الذي لم يستع يوماً من زخرفة جدرانه برسوم الناصرية ويوماً آخر بالاشتراكية الديمقراطية ويوماً ثالثاً بالوطنية المصرية، وهكذا، إنه لا يبحث عن معادلة مستحيلة، ولكنه يبحث عن مقومات شبه فكرية ستبرر خطواته اللاعقلانية. ولا أقول التكتيكية لأن هذا يعنى أن هناك استراتيجية. بينما الاستراتيجية يملكها مصدر واحد هو الغرب. وهي استراتيجية قديمة جديدة مستمرة.

وهي الاستراتيجية التي لا تنتهي بعزل مصر عن انتمائها القومي، بل تحقق هذا الانسلاخ على الأرض بقيام نظام شرق أوسطى يضم «إسرائيل». وليست مصر في هذه الحال إلا العمود الفقري الذي ينكسر فتشمل بقية الأطراف. وليست صدفة هنا أن حرب لبنان توافقت مراحلها التفصيلية مع مراحل احتجاج مصر.

ولا «تبرير» مصرياً لقبول «إسرائيل» عضواً فاعلاً بل مهيمناً، في أسرة الشرق الأوسط إلا بأن تصبح الشوفينية العرقية أو الطائفية هي الإطار المرجعي ولا تعود الفكرة الوطنية المصرية القائلة «مصر للمصريين» لا للإنجليز ولا للإنكليز. ولا تعود الفكرة الوطنية المصرية القائلة «بوحدة الهلال مع الصليب» في مواجهة الاحتلال والطفان، بل تمس الفكرة المصرية المعادية للقومية العربية.

وهنا يلتقي الإسلامى الأمى مع الوطنى الليبرالى مع المسيحى القبطى حول دولة «العلم والإيمان». ولكن المشكلة تبدأ حين يمتد «إيمان» هذه الدولة حتى ليشمل إسرائيل بصفتها «عدواً له». هنا تصبح القدس - لا فلسطين - رمزاً للمواجهة بين الإسلام الأمى والمسيحية القبطية من جهة. وبين دولة العلم والإيمان من جهة أخرى..

وفي الوقت نفسه، فإن هذا «الصلح» مع العدو «اليهودى» يفتح الباب واسعاً لمواجهة أخرى بين الإسلام السياسى والمواطن «المسيحى». لا عبرة هنا بأية محاكاة عقلية حول عدااء اليهود للمسيحية منذ بدايتها، ولا عبرة أيضاً بأية محاكاة عقلية حول عدااء اليهود للمسيحية منذ بدايتها، ولا عبرة أيضاً بأية محاكاة وطنية حول مصرية المسيحى الذى يحتفظ للكن باسم «القبطى»، وهى اللفظة القديمة التى تعنى المصرى. لا عبرة لذلك كله، لأن صلح الدولة مع دين

أهله غاصبون يسمح بفتح الملفات المفلقة في الأعماق مع دين آخر، طالما أن النص الديني هو الذي يحكم الرؤيا.

ولقد رحبت دولة العلم والإيمان في البداية، وساهمت إلى ما قرب النهاية في تغليب هذه الرؤيا التي يمكن أن تحجب النظر الشعبي الواسع عن مسألة الصلح وما سبقه وما تلاها.. ولم يفزع من الأحداث الطائفية سوى الاتجاهات الليبرالية والناصرية واليسارية.. ومن المفاخرات التي تحتاج إلى تأمل عميق أن الشعب نفسه لم يعياً في البداية ولعدة شهور بغضب الإسلام السياسي من زيارة القدس المحتلة. ولكنه في الوقت نفسه لم يسمح لأيديولوجية الفتنة الطائفية أن تستشري.. فعندما هاجم السادات القيادة البابوية علناً وقال ما لا يحتاج أي مصري إلى تأكيده من إننى رئيس مسلم لدولة إسلامية^{٢٣} ثم تطاول على فريق أصيل من مواطني مصر قائلًا «والأقباط سكان في مصر» تخيل أكثر المراقبين ذكاء أن حريقاً أهلياً على الطراز اللبناني قد أعطيت الضوء الأخضر (٣٣).

ولكن الذى حدث كان مذهلاً، فقد توقفت الفتنة الطائفية على الفور. وطيلة العام التالى كانت أغلب النصوص تعود إلى ذاتها لترى أنها «لا تطابق» استراتيجية العصر الجديد.

وبدت الأمور بين عامي ١٩٨٠ و١٩٨١ (عام التطبيع) كما لو أن مصر كلها في جانب، والنولة الجديدة في جانب آخر، باستثناء إطارها الاجتماعى الثابت والمتحرك معا: الشركة العليا وقاعدتها من الشرائع الدنيا.

وهو الإطار الذى حاول من قمة السلطة وأجهزتها ومؤسساتها أن يدمر الإطار الاجتماعى السابق على السبعينيات، بالتشريع والإجراء والقرار. وقد نجحت محاولته إلى حد كبير، وساهم في تسريعه وتكثيفه زمن النفط العربى.. فلم تعد المسألة أن هناك شريحة عليا مستفيدة ومتربعة على عرش الحكم، وأن هناك شرائح دنيا مستفيدة من موائد السادة. وإنما أضحت هناك هياكل اقتصادية كاملة ووئى اجتماعية موازية، مضطرة للتعامل مع هذا الواقع الجديد. ومن هنا فالازدهار الطفيلى لقطاع المقاولات والتشييد وقطاع الاستيراد والتصدير وقطاع السلع الاستهلاكية والخدمات قد أثر بشكل حاد على مختلف قطاعات الإنتاج وأنماطها ووسائلها وأساليب عملها بحيث أصبح هناك «مجتمع كامل» له أسسه البنيوية المتفاعلة تلقائياً مع بعضها البعض. وله أيضاً ظواهره في العلاقات والقيم والعادات والتقاليد.

(٢٣) راجع في هذا الصدد الكتاب - الوثيقة : «المسألة الطائفية في مصر» من تقديم خالد محيي الدين ومساهمة عدد من الكتاب المصريين (بيروت ١٩٨٠).

وهو المجتمع الذي لم يكن منصوباً عليه في معادلة قديمة أو جديدة. أما أصحاب النصوص القديمة، فقد وجدوا أنفسهم فجأة في الفراغ بلا ركيزة من السلطة أو من الشعب. وقد كان هو الموقف نفسه الذي رأت فيه دولة الانفتاح نفسها في استقطاب حاد يفصل النظام عن مجمل الرموز اللامعة للنصوص التي ساندته هذه الفترة أو تلك، والتي عارضته أقصر الوقت أو طول الوقت على السواء. هكذا يصبح الثالث من سبتمبر ١٩٨١ تاريخاً ممتازاً على هذا الوضع الذي آلت إليه الأمور بعد عشر سنوات فقط من بدء مسيرة «الانفتاح».. ففي ذلك اليوم وقع السادات وثيقة انتحاره، وكان الوهم أنه يوقع وثيقة انتصاره. في ذلك اليوم قام باعتقال الإسلام السياسي والكنيسة القبطية والنص الليبرالي والناصرى والماركسى والقومى العربى، دفعة واحدة. ومعنى ذلك - أكرر - أن مصر كلها أمست رمزياً في المعتقل.

ومن الطبعي أن يكون الإسلام السياسي القريب من وجدان الشعب، ولكن المعزول عن أى مشروع للمستقبل، هو المرشح تاريخياً نجم العهد الجديد نون أن يؤدى ذلك إلى اغتيال النظام. وسيبقى خالد الإسلامبولى في المخيلة الشعبية المصرية بطلاً أسطورياً كآدم الشرقاوى وسليمان الحلبي وياسين، لأن اختياره يبقى الرمز والإشارة التي تتجاوز البنية الداخلية لمنطق الإسلام السياسي وهو الرمز الذي سيربح كافة النصوص الباحثة عن بديل.

غير أن هذا الوهم ينتشع تدريجياً أمام علامات لا تخطئ: إعدام الإسلامبولى، الإصرار على إبعاد الأنبا شنودة، نجاح الاجتياح الصهيونى للبنان، تجميع كتابات هيكل ويوسف إدريس^(٢٤) إضافة لقانون الطوارئ وقانون نقابة المحامين وقانون منع نشر الوثائق قبل عشرين عاماً وقانون المطبوعات إلى قائمة التشريعات المضادة للديمقراطية في عهد السادات، استمرار التطبيع بدم ثابتة، اعتراض الأزهر على كتابات لويس عوض وتوفيق الحكيم وزكى نجيب محمود وعشرات غيرهم.

ولم يكن هؤلاء جميعاً، بالإضافة إلى سعيد صالح وعصمت السادات ورشاد عثمان وتوفيق عبد الحى، بالخارج الجدد. كانوا - كل حسب ميدانه - خارجين على «قانون» لا يتصورون أنه «القانون» وعلى «نص» لا يتخيلون أنه «النص».

كان النص السياسي للإسلام الأمى لا يتخيل أن كلمات السادات التالية هي القانون: «الإسلام دين وبولة صحيح أى نعم ولكن لاسياسة في الدين ولا دين في السياسة» فهي كلمات تحمل جرثومة فسادها المنطقى بوضوح تام أقرب إلى السذاجة.

كان النص الكنسى القبطى لا يتخيل أن «الحج» المسيحى المصرى إلى القدس من

(٢٤) كتب يوسف إدريس في ربيع ١٩٨٣ سلسلة مقالات عنوانها: البحث عن السادات» هي تعليق مطول على مذكرات وزير الخارجية الأسبق محمد إبراهيم كامل. وقد حاكم المجلس الأعلى للصحافة يوسف إدريس في الجلسة ذاتها التي حاكم فيها هيكل وأدانه في الوثيقة ذاتها .

اختصاصات رئيس الجمهورية، فهي مسألة دينية محض لا يجوز التدخل في تفاصيلها من قبل الحاكم، حتى ولو كان مسيحياً. وبالتالي فممنع المسيحي المصري من الحج إلى العاصمة الفلسطينية المحتلة هو حق ديني للبابا مهما تعارض مع سياسة «التطبيع» للدولة التي لا يتدخل في شؤونها.

وكان النص الاقتصادي في تشريعات «الانفتاح» وفي حدود الإطار الاجتماعي القديم والمستحدث للدولة يسمح لعصمت السادات وتوفيق عيد المي ورشاد عثمان وغيرهم من بناء هذا الإطار أن «يبدعوا» في التطبيق ويتوسعوا في التأويل كما يشاؤون، مهما سمي ذلك «بالفساد». فهذه الكلمة في النهاية مصطلح أخلاقي، بينما ما يمارسونه هو الاقتصاد والسياسة في حدود القانون الذي أصدره بأنفسهم وأعرانهم وموظفيهم في أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع، فلماذا يكونون وحدهم «كباش الفداء» لنظام مستمر على نفس النهج، وكأنهم من نتاج «البصمة» المغايرة لبصمة السادات مع بقاء دولة الشقيق على حالها وأكثر.

وكان النص الاجتماعي هو الذي وفر مسرحاً أقرب إلى الكابريه، فإذا «اندمج» سعيد صالح في دوره، فإنه أكثر أمانة مع النص الاجتماعي منه مع النص المسرحي. ولكن الرقيب يضطر، والقاضي يضطر، إلى محاكمة سعيد صالح.. تماماً كاضطرار المدعي العام الاشتراكي لمحاكمة «الفساد» رغم أن هذا الفساد هو الأكثر إخلاصاً ودقة وفهماً لروح وحرفية النص الاقتصادي / الاجتماعي.

وكان النص الإداري والهيكلية رصاصة ليبرالية في قلب السادات توازن سياسياً رصاصة الإسلامبولي، ومثله لا يستهدف أيهما مقتل النظام في أسسه العميقة، بل تعديله إلى ما يشبه الناصرية أو ما يشبه الليبرالية. ومن هذه الزاوية فهما يلتقيان في منتصف الطريق مع توفيق الحكيم ولويس عوض اللذين يتوهمان إحياء محمد عبده أو على عبد الرازق أو طه حسين.

وبالرغم من أن «الخارج» مفرد خارجين أو خوارج، إلا أن الخارج على القانون أضحي مصطلحاً شائعاً عن درجة أقل جذرياً بكثير من قولنا «الخوارج» فالتعبير الأول يعني شذوذاً جزئياً في نقطة أو نقطتين، أما الثانية فأضحت تعني الخروج الشامل على مجمل النظام القائم. لذلك فصراع النصوص الراهن وأعلى الضجيج في مصر الآن، يعني أولاً أن المواجهة الجديدة والأولى بينها وبين دولة الانفتاح قد أوشكت. ويعني، ثانياً، أن أصحاب هذه النصوص يشكل عام هم خارجون على نص غير موجود لا خوارج على نص قائم.

وأن الخلاص الوحيد الممكن هو الخروج كلياً على النص، وليس البحث عن باب النجدة أو عن مقص يتناول النص بالتعديل. والخروج كلياً على النص لن يكون فكرياً أو إعلامياً بل وطنياً وشعبياً وقومياً في إبداع المعادلة البديلة لمختلف النصوص. وفي المعادلة التي تصوغ «المجتمع المدني الحديث»..

الفصل الثاني

فردوس «خير الأهم»

١- الإسلام السياسي

هل صحيح أن التنظيمات الإسلامية في مصر من صنع النظام المصري، وبالتحديد في ظل حكم الرئيس السادات ؟

... وهل صحيح أنها أجنحة منشقة عن «الإخوان المسلمين» أم أنها تفريعات عن هذه الجماعة وميليشيات لها؟

... وهل صحيح أن «التطرف الديني» جزء من أزمة الشباب المصري ككل، أزمة الفراغ العقائدي، أزمة الحياة الإقتصادية، ثم أزمة الثقة بين الأجيال ؟

... وهل صحيح أن «العنف الإسلامي» هو من «الواردات» العربية النولية المتعددة موانئ التصدير على تناقض أيديولوجياتها؟

أين المعارضة الإسلامية في مصر من قضية «الحكم» بالأمس، وأين ستكون غداً ؟

١ - الإطار العالمي للأزمة :

منذ البداية، يجب الإقرار بأن هناك بعداً كونياً لأزمة الشباب المعاصر. وهي الأزمة التي تبلورت قرب نهاية الستينيات من هذا القرن في ما سمي بالانتفاضات الطلابية الكاسحة، ولم تنتج منها قارة من القارات الخمس. فبالرغم من المقومات المحلية لكل انتفاضة، إلا أن عملية الترقيت (١٩٦٨) والشمول (من جامعات أميركا الشمالية والوسطى والجنوبية إلى أوروبا كلها بما فيها الجزء الشرقي - ربيع براغ - إلى طوكيو ونيودلهي، إلى مصر وتونس ولبنان) وتشابه الوسائل (الإضراب - الاعتصام - التظاهر - مجلات الحائط... إلخ) وتقارب المطالب (ضد برامج التعليم وأسلوب التربية - ضد المؤسسة بشكل عام، أي الديمقراطية -

ضد مجتمع الاستهلاك - ضد الحرب) ... أعلن ذلك كله بعدا عالميا لأزمة الشباب، حاولت مختلف الاتجاهات الفكرية والفنية صياغتها أو تحليلها (مدرسة فرانكفورت ماركيز - جارودي... إلخ).

وما أن هلّت السبعينيات، وبدت الأمور وكأنها تميل إلى الهدوء بمعنى نجاح «المؤسسة» العالمية بمختلف ألوانها في نظام الحكم، في امتصاص «الانتفاضة» الشبابية وتنقيتها، حتى فوجئ العالم بما راح يسمى «التطرف» و«العنف» و«الاضطرابات الدموية».

هكذا خدمت التيارات الجماعية التي تكونت أساساً من شباب الطلاب والعمال، وبرزت على السطح جماعات مسلحة، بدءاً من مجموعة بادرماينهوف في ألمانيا الغربية، إلى مجموعة الجيش الأحمر في اليابان، إلى مجموعة الألوية الحمراء في إيطاليا، إلى الجماعات الإسلامية في مصر وسوريا وتونس والجزائر. وكان واضحاً ولا يزال أن الرايات المرفوعة على أسنّة رياح المجموعات الإرهابية تتناقض في ما بينها من أقصى اليمين الفاشي إلى أقصى اليسار المغامر.

من أين أقبلت هذه المجموعات ؟

لقد نهجت «المؤسسة» العالمية فعلاً، في امتصاص انتفاضة الستينيات وتنقيتها، ولكنها استفادت من الدرس استفادة بليغة. خرجت أميركا من فيتنام - بدأ الحوار بين الشمال والجنوب - بدأ الحوار العربي الأوروبي - بدأت أحزاب «الاشتراكية الدولية» تسيطر على بعض الأنظمة الحاكمة في أوروبا الغربية أو بدأت تهيم نفسها لهذه السيطرة - بدأت السوق الأوروبية المشتركة تصبح واقعاً دولياً - بدأ البرلمان الأوروبي - بدأ التوقيع في هلسنكي على اتفاقيات الأمن الأوروبي بين الشرق والغرب - بدأت العلاقات بين الصين والغرب حتى وصلت أميركا إلى سور الصين ووصلت الصين إلى مقعد مجلس الأمن - ترققت حرب فيتنام واتحد شطراها، إلى غير ذلك من متغيرات اقتصادية سياسية اجتاحت السبعينيات من هذا القرن حتى بدأ هذا العقد وكأنه عقد الاستقرار الطويل الأمد. ولكن «العصابات المسلحة» عكزت دائماً صفو هذا الاستقرار، بخطف الطائرات واغتيال الشخصيات العامة مدامسة المؤسسات الدولية.

وصرخ علماء الاقتصاد: نحو نظام عالمي جديد قبل الإنهيار السوفيتي بأكثر من عقد كامل وذئور المصطلح على نحو مختلف منذ بداية التسعينيات. وكانت صرخة صحيحة. ولكن المفارقة المأساوية هي أن النظام الاقتصادي العالمي الجديد كان يركز على فكرة «العدالة» بين الشمال والجنوب أو بين «التقدم الغربي» والدول النامية، دون فطنة إلى أن «الجديد» الذي

يمكن إضافته إلى النظام العالمي هو «الديمقراطية». مقرطة النظام العالمي هي التي كانت ستتبعكس على البنى الاقتصادية والاجتماعية داخل كل بلد على حدة وبين أطراف العالم المتشابهة. ولكن الاستجابة لهذا التحدي كانت تعني أن انتفاضة الستينيات قد نجحت ولو بعد عشر سنوات.

والأهم أن «ديمقراطية» الدعوة إلى النظام العالمي الجديد، في السبعينيات، لم تجد لها فلاسفة. لقد عثرت «الأزمة» في الستينيات على مفكرها، أما «المزق» في السبعينيات، فقد ووجه بما سُمى في فرنسا «الماركسيون الجدد» و«اليمين الجديد» دون أن يستطيع أحد الفريقين أن يجيب على السؤال، ولو جواباً خاطئاً، لم يمكس أيهما يتلاييب السؤال أصلاً. أقصى ما استطاعه «المستنيرون» في الغرب كفرنسا ستيران مع بداية الثمانينيات هو الدعوة إلى «علاقة عادلة» مع العالم المتخلف، وتطوع هؤلاء بتكريس تسمية الخمسينيات «العالم الثالث». وأقصى ما استطاعه مفكرو «العالم الثالث» هو الدعوة إلى «المبادلة العادلة» بين المواد الخام والتقنية المتقدمة أو بين المواد الخام و.. السياسة (١).

في هذا الوقت سجلت السبعينيات :

— أنها أعوام «العلاقة النفطية القادمة من العالم «المتخلف» وأعوام «المال» العربي والإسلامي المودع في مصارف الغرب.

— أنها في المقابل أعوام التقدم الصناعي الغربي المذهل، والاستهلاك العربي المجنون..

— أنها كذلك أعوام الثورة التكنولوجية الثالثة والرابعة بعد غزو الفضاء، ومن ثم فهي من جهة أعوام البطالة والتضخم المتزايدين في الغرب، واستكمال ثورة الاتصال والمعلومات التي جعلت من الكمبيوتر والأتمار الصناعية وسيلة يومية في أقصى الجنوب لرؤية وسماع أحدث منجزات العصر في الرفاهية والرخاء والاستهلاك.

— أنها أعوام «الاممية الغربية» في استئناف غزو البلدان المتخلفة وفي القمع الغربي المشترك ضد الشعوب الأخرى، وضد ما يسميه الإعلام بالعصابات الإرهابية المسلحة من أبناء وبنات الغرب نفسه. أصبح من الممكن لفرنسا في ظل جيسكار ديستان أن ترسل القوات والطائرات علناً لتتخذ حكم مويوتو الأيل للانهايار. وبالتالي أصبح أكثر يسراً على دولة مثل

(1) GUERNIER, Maurice, Tiers - Monde: Troisquarts du monde - Rapport au club de Rome, Paris 1988

تتزايا أن تحتل أوغندا جهاراً نهاراً أو تحتل السنغال زامبيا، وهكذا. كذلك أصبح من البدهى أن تكون هناك «غرفة صليات» فرنسية ألمانية إيطالية لمطاردة «الإرهابيين». وهكذا.

هكذا استفاد الغرب من درس الستينيات البليغ وأدرك فلاسفة الدعوة إلى «النظام العلمى الجديد» حينذاك، وهو أن الإجهاض النهائى لانتفاضة العقد السابق يستلزم إجهاض «الديمقراطية» من الأساس لأنها الخطر الأول والآخر على مكاسب العصر الجديد^(٢).

أن تقييد الديمقراطية من جوهر الدعوة القديمة للنظام العالمى «الجديد» هو الذى أدى إلى مباركة الغرب لنظام شيللى الديموى ونظام تركيا الجديد فى دمويه ونظام «ضيا ع الحق» فى باكستان.. والتفرج على دموية «جنوب أفريقيا» ودموية النظام الصهيونى فى جنوب لبنان^(٣).

وأخيراً، فقد كانت السبعينيات هى أعوام «عربية» أيضاً وفى الكثير الكثير. كانت أعوام النفط الذى يتحول إلى قذائف وصواريخ صهيونية فى صندوق الغرب، وكانت أعوام المال العربى السائب فى شرايين التقدم الغربى..

ولكنها أولاً وأخيراً كانت أعوام السيطرة الغربية - الصهيونية بقيادة أميركا، على مقاليد الأمور فى الشرق الأوسط. كان الغرب قد تمكن أخيراً من اجتذاب مصر إلى دائرته الاقتصادية - السياسية.

وفى هذا المناخ تنفست الجماعات - لا المعارضة - الإسلامية فى مصر.

٢ - الإطار العربى والإسلامى

يتشكل الإطار العربى والإسلامى فى السبعينيات من ثلاثة أسئلة جوهرية طرحت نفسها «بمعنف».

كانت هزيمة ١٩٦٧ سؤالاً عربياً شاملاً، لا مجرد «نكسة» مصرية أو سورية. وكان السؤال متأخراً ست سنوات على حدث عربى شامل بدوره، هو «الانفصال» الذى يمر أول وحدة عربية فى تاريخنا الحديث.

(2) NIXON, Richard, The real war, New - York 1980 (P. 71, 150 and 202)
(3) a - AGEE, Philip, Inside the company: C. I. A Diary, London 1975.

B - MARCHETTI, Victor and Marks, John D, The C. I. A and the cult of Intelligence, New - York 1974 .

وكان الانفصال بدوره جواباً على سؤال الديمقراطية. بالرغم من كل ما يقال - وهو صحيح - عن «المنوعات الدولية» ومن بينها وحدة العرب.

وبالرغم من كل ما يقال - وهو صحيح - عن دور الاستعمار والرجعية المحلية في ضرب دولة الوحدة.

وبالرغم من ذلك كله وغيره، فقد كانت الخيبة الكبرى، هي السقوط المدوي في إمتحان الديمقراطية، بكافة مستوياتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

وقد أقبل العلاج الجزئي المبثور قطرياً في الصميم، أي محاولة اكتشاف الطريق إلى الديمقراطية الاقتصادية - الاجتماعية (إجراءات التأميم ٦١ - ١٩٦٢) داخل القطر الواحد جنباً إلى جنب مع تعدد الانحراف عن الطريق السوي إلى الديمقراطية السياسية والثقافية.

وهكذا أثقلت الضربة الاستعمارية - الصهيونية عام ١٩٦٧ كضربة قاضية فقط، هاليت كان جاهزاً وأيلاً للسقوط.

لم يكن البيت الناصري أو المصري، بل البيت العربي بأكمله، ولم يكن البيت الذي أنجزت ببناءه ثروات وانتفاضات الأريمنيات والخسنيات حين حصلت معظم «النول» العربية على استقلالها الشكلي المنقوص. بل كان البيت الذي بدأ بناؤه منذ حوالي قرنين على أيدي محمد علي وإبراهيم باشا، ذلك «البيت الحديث» أو بيت النهضة العربية الحديثة. وهو البيت الذي أقامته الحداثة الغربية أي الاحتكارات الأوربية المتطورة لتصرف منتجاتها وفتح أسواقها والحصول على المواد الخام والأيدي العاملة الرخيصة، بمساندة الشرائع التجارية في مجتمعاتنا المحلية التي ولدت ثروة المضاجعة غير الشرعية بين الاحتكارات الأجنبية الوافدة وكبار ملاك الأراضي الذين لم يرفضوا «التحديث» بل جمعوا بين الإقطاع والتبرجس والوكالة عن الأجانب في البيع والشراء والاستيراد والتصدير والتربية والتطعيم وبعث البيروقراطية «الحديثة».

كان شرط الشروط من جانب رأس المال المالي الغربي هو الإبقاء على هذه التجزئة العربية التي كانت جاهزة قبلهم بكثير، وذلك باستيلاء «البرجوازيات العربية المسوخة» إقليمياً أي بإقامة الحدود الراسخة بين كل مجتمع عربي وآخر. وكان الشرط الضمني الثاني هو الحيلولة دون تطور «الحداثة» إلى نهاياتها الطبيعية - ولو على النمط الغربي - وذلك بتكريس الجنور القبلية والعشائرية والطائفية والبدوية والزراعية في أعماق البنى الاجتماعية. وهي جنود قائمة منذ إنهياد الدولة الإسلامية الأولى وتوطدت عبر الحكم العثماني، ولكن رأس المال المالي الغربي بذل جهده في جعلها «قيماً أبدية» و«أصالة عربية».

وكان الشرط الثالث - خصوصاً في مصر - هو تلمين «دولة المولفين» من جهة، وتخليد «الحضارة الزراعية» من جهة أخرى، وهما معاً من العلامات الموروثة القديمة بكل ما تعنيانه من قيم وعادات وتقاليد وعلاقات اجتماعية - ثقافية. ولكن التوظيف الاستعماري لها لم يقتصر على ترسيخ الوجه السلبي، بل جعلهما في ضفيرة واحدة هي القمع والدكتاتورية.

في مواجهة هذا البيت الذي تعرض للبناء الناقص والسقوط الجزئي عدة مرات خلال قرنين كان فكر النهضة العربية الحديثة قائماً على أساس معادلة توافق بين «الإسلام والغرب». تبلور معنى الإسلام لدى الإمام محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي إلى الشيخ على عبد الرازق وخالد محمد خالد في ما يسمى «بالإصلاح الديني». وهي ذاتها تسمية غربية مأخوذة عن كالفن والزاغب لوثر الذي خلق ثياب الكهنوت وأعلن المذهب البروتستانتي في المسيحية. ولكن الإصلاح الديني في إسلام النهضة العربية الحديثة كان يعني ببساطة فتح باب الاجتهاد والتأويل مما ييسر الحاق بركب الحضارة الحديثة (الغرب) بعد قرون من الانحطاط والتخلف. وكان الغرب يعني لدى رواد معادلة النهضة، التكنولوجيا الأوربية المساعدة.

في «الواقع الاجتماعي» لم يكن الأمر بهذه البساطة، فقد كان الغرب مفهومه للإسلام و«الغرب»، وكان للعرب مفاهيمهم المتعددة للإسلام و«الغرب». كان مفهوم الغرب للإسلام ولا يزال، هو أن الإسلام «فتوى شرعية» تخاطب قلوب المؤمنين، بأن يرحبوا دوماً بمن «يساعدهم» في فتح أسواق بلادهم وتصنيع خيراتها الخام وتوظيف عمالها وتعليم أبنائها وتخصيص بعض مواقعها للسلاح القادر على حمايتها، حتى ولو كان حاملة أجنياً في مواجهة «الخطر المشترك» الذي تتغير هويته كل فترة. وكان مفهوم الغرب للغرب ولا يزال هو السيطرة الاستعمارية، ونهب الثروات و«تحديث» البلدان المتخلفة بما يلائم هذه السيطرة وذلك النهب⁽⁴⁾.

اتفقت وتناقضت مفاهيم العرب للإسلام والغرب مع مفهوم الغربي. اتفقت حين كانت تستولى على زمام الحكم شرائح تتطابق مصالحها جزئياً مع الغرب، وتتناقض حين كان الحكم لشرائح تتناقض مصالحها جزئياً مع الغرب. وبين الاتفاق والاختلاف كانت النهضة حيناً وكان السقوط معظم الأحيان.

ولكن نهاية «النهضة» البرجوازية - إن شئنا التعبير عن الطريق المسدود الذي آلت إليه معادلة الرواد للتوفيق بين الإسلام والغرب - كانت عام ١٩٢٥ حين تم إجهاض ثورة ١٩١٩

(4) SERVAN - SHRE IBER, Jean - Jacques, Fe defi mondial, paris 1980 (P. 38 - 64) .

فى مصر وتم تعليق الدستور وحكم الشيخ على عبد الرزاق على كتابه العظيم «الإسلام وأصول الحكم» فجرّد من الانتماء إلى هيئة كبار العلماء بالأزهر، وصودر الكتاب ولم يؤخذ صاحبه بإعادة طبعه، حتى بعدما أزيل الحكم الملكى. وتكرست نهاية طريق النهضة بمحاكمة طه حسين على كتابه «فى الشعر الجاهلى» عام ١٩٢٦ حين صودر الكتاب أيضاً وارتضى المؤلف أن يحذف منه أهم الفصول وأن يعيد طبعه بعنوان «فى الأدب الجاهلى».

كان جوهر الكتاب الأول هو الديمقراطية والعقد الاجتماعى بدلا من الأوتوقراطية والحق الإلهى فى الحكم. وكان جوهر الكتاب الثانى هو العقلانية وحق الشك بدلا من النصية والتسليم بالمتقول. وكان ذلك أقصى ما استطاع الفكر الليبرالى العربى أن يقدمه «لتحديث» المجتمع والدولة. ولكن إحباط المحاولتين كان يعنى فى الوقت نفسه أن أشباه البرجوازيات العربية قد حكم عليها سلفا بصياغة اجتماعية - ثقافية تابعة للغرب لا شريكة له، تبعية ملتزمة بالسلف الاقتصادى للصعود كما رسمه الاستعمار.

لذلك لم يكد يمضى عامان على نهاية معارك طه حسين وعلى عبد الرزاق هذه النهاية المنكسرة، حتى كان هناك فى محافظة الإسماعيلية معلم شاب يؤسس جماعة دينية دعاها «الإخوان المسلمون» عام ١٩٢٨. كان هذا الشاب هو حسن البنا الذى بدأ يقول كلاماً نقيضاً لفكر النهضة، نقيضاً للمعارضة الليبرالية، نقيضاً للديمقراطية والعقد الاجتماعى والعقلانية ونصيراً للثيوقراطية والشيوقراطية والحق الإلهى فى أسلوب الحكم^(٥).

تلك كانت الشرارة الأولى، للثورة الفكرية المضادة للإصلاح الدينى وهى الشرارة التى تكونت اجتماعياً وثقافياً من الهامش الطبقي العريض بين درجات السلم البرجوازى لحظة نهاية المعادلة البرجوازية للنهضة القائمة بالتوفيق بين الإسلام والغرب. جاء حسن البنا ليحل المعادلة حلاً جذرياً لا يعتمد التوفيق فقال بالإسلام فحسب، والإسلام «النقى» من محاولات

(٥) فى الأوامر الأخيرة صدرت عدة مؤلفات تعالج تاريخ حسن البنا والإخوان المسلمين والجامعات المتفرقة عنها من وجهات نظر مختلفة أهمها :

- أ - رؤوف خليل «الشيخ حسن البنا ومدرسته : الإخوان المسلمون» - القاهرة ١٩٧٨ .
- ب - رفعت السعيد حصن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين : متى.. كيف .. ولماذا القاهرة ١٩٧٧ .
- ج - زكريا سليمان بيومي «الإخوان المسلمون والجامعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨» - القاهرة ١٩٧٨ .
- د - محمود عبد العظيم «الإخوان المسلمون - أحداث صنعت التاريخ» - جزأين - القاهرة ١٩٧٩ و ١٩٨١ .

الإصلاح الدينى دون اجتهاد. ولا شك أن التخلي عن أحد طرفى المعادلة، وهو الغرب، لم يكن حلاً للمعادلة الصعبة، ولكن إقصاء الغرب لقى استجابة واسعة فى صفوف الجيش.

١٣١٩

لأن «البرجوازية» بدأت تفقد أرضها الفكرية «الليبرالية»، ولأن التكوينات العمالية الهشة لم تكن شديدة صارتها الفكرية. ومن هنا كان اعتماد حسن البنا على الفلاحين والموظفين والقاسمين إلى الجيش والوظيفة والجامعة.

ويجب أن نلاحظ أن صعود وهبوط ثورة ١٩١٩ المصرية كان موازياً لصعود وهبوط ثورة العشرين فى العراق وثورة ١٩٢٥ فى الشام وغير ذلك من الانتفاضات الثورية العربية. ومن ثم، فرغم الولادة المصرية للإخوان المسلمين، إلا أنها كانت فى حقيقة الأمر ولادة عربية سرعان ما أخذت طريقها فى الثلاثينيات والأربعينيات خارج وادى النيل.

ويجب أن نلاحظ أيضاً أن نشأة «الإخوان» وتطورها مع إفلاس الليبرالية المصرية الوسمى عام ١٩٣٦ قد فرضت نفسها على مفكرى البرجوازية الذين توجهوا فوراً إلى الإسلام (هيكل - الحكيم - العقاد - طه حسين... إلخ). ولكن الإسلام العقلانى لدى هؤلاء ما كان يستطيع الصمود أمام دعوة الإسلام «الصافى» الذى يتجاوز الدوائر الضيقة للمثقفين ليخاطب ملايين الأميين وأنصاف المتعلمين فى المساجد والاجتماعات العامة والخابيا السرية.

ويجب أن نلاحظ ثالثاً أن صعود الإخوان المسلمين بين الثلاثينيات والأربعينيات قد صاحب النازية الألمانية والفاشية الإيطالية قبيل الحرب العالمية الثانية. وكان من الطبيعى لحسن البنا أن ينتصر تنظيمياً على المسوخ «المصرية» للفاشية، كحزب «مصر الفتاة»، لأن الإخوان ليست تنظيمياً إقليمياً من ناحية ولا «غريباً» من ناحية أخرى، إنها تستمد فكرها من الشرق. من أين؟ من أبى الأعلى المؤبدى الباكستانى ومن أبى الحسن الندوى الهندى، على وجه التحديد. أى من تجربة انفصال قومي بعيدة عن... العرب.

ويجب أن نلاحظ رابعاً أن النشأة والتطور كليهما كانا «تأليدياً» للحكم الملكى والإنجليز تارة، والألمان تارة أخرى، وجميع الحكومات الدكتاتورية فى معظم الأحوال. وكانت المعارضة الثابتة «للجماعات» ضد حزب الوفد والمنظمات اليسارية.

كانت المبادئ لا تخرج عن «حكم الله». وكانت الوسيلة هى الهداية أو المسدس. ولم تكد تنتهى الأربعينيات حتى كان حسن البنا نفسه قد اغتيل عام ١٩٤٩ وتراكم «العنف» حتى احترقت القاهرة فى ٢٦ يناير ١٩٥٢.

وعندما أقيمت ثورة يوليو ١٩٥٢ كانت استجابة حارة للشوارع الشعبي في مصر. أقيمت بعد هزيمة الليبرالية المصرية من ناحية، والإفلاس الإخواني من ناحية أخرى.. إذ أن مرشحي الجماعة سقطوا سقوطاً نريعاً في أكثر الانتخابات النيابية حرية عام ١٩٥٠. ولذلك اتجهوا إلى إحراق بعض الكنائس، في الوقت الذي كانت مصر فيه تستعد لحربها الفدائية المجيدة على ضفاف القتال .

أقيمت الثورة الناصرية، وهي على وعى ضبابي غائم يلأن معادلة «النهضة» انتهت، وأن الحل الإخواني ليس حلاً. لذلك رأت في القومية العربية مدخلاً إلى قيام معادلة نهضوية جديدة مما حدا بالوحدة والتحول الاجتماعي التدريجي والسلمي نحو تنمية اقتصادية منضبطة. وبالرغم من أن «الإخوان» لم يكونوا يعيدون عن النسيج السياسي والفكري لثورة يوليو فإنهم تصدوا للتجربة بالسلاح مرتين مشهورتين : الأولى عام ١٩٥٤ والثانية عام ١٩٦٥ . وقد تصدت لهم الناصرية بالقمع أيضاً، سواء يشتق الاضطراب أو بسجن وتعذيب غالبية القواعد (٢).

في عام ١٩٦١ برهن الانفصال المصري السوري على أن الناصرية لم تجب على سؤال الديمقراطية السياسية، فانهضت (أقصد الناصرية) إلى الجواب الاقتصادي الاجتماعي بين عامي ١٩٦١ و ١٩٦٢ في الإطار القطري . وكانت النتيجة هي أن هذا الجواب الصحيح فقد صحته عدة مرات : الأولى لأن «دقت ساعة العمل الثوري» عنت لدى عبد الناصر ضرب الفئات العليا من البرجوازية، وتسليم حاسل المضروب - القطاع العام - البيروقراطية وتكنولوجيا أهل الثقة، فكانوا هم دون غيرهم نواة التحالف مع القطاع الخاص وولادة ما سماه عبد الناصر نفسه بالطبقة الجديدة عام ١٩٦٥ . ولكن الزمن كان قد فات، فقد كان عام نهاية خطة التنمية الأولى وانعدام القدرة على بدء خطة تنمية جديدة.

والمرة الثانية، هي تحويل الاتحاد القومي إلى اتحاد اشتراكي يجمع الأفراد ويمنع المليقات والفئات والشرائح الاجتماعية، من التنظيم المستقل، مما سمح بمراكز القوى التطبيقية والتي كانت هي ذاتها قوى القهر والقمع.

والمرة الثالثة، لأن استبدال القطرية بالرؤيا القومية - ولو مؤقتاً - كان يسحب أهم رصيد وأخطر إضافة للناصرية لإنقاذ النهضة، فلم يتوكل قط في هذه الرؤيا أن الجسر الوحيد بين التنمية والتحرير القومي هو الديمقراطية، وأن لا تنمية لأوسع الجماهير إلا بالوحدة القومية مهما تعرضت للانتكاس .

(٦) عبد الله إمام «الإخوان وعبد الناصر» - دمشق ١٩٨١ .

والمرة الرابعة، لأن القومية العربية - هوية العرب جميعاً - لا تتجسد فى أيديولوجية الدولة المنقومة أصلاً فى الإثنية، وأن «التطور الرأسى» لا يتحقق مطلقاً بغير القطع النهائى مع الاستعمار أى التحول الحقيقى إلى التنمية المستقلة .

هزيمة ١٩٦٧ لهذه الأسباب مجتمعة كانت المناخ الأول فى الإطار العربى الإسلامى الذى هيا «التطور الجديد» للإخوان المسلمين وغيرهم من الجماعات الإسلامية... فقد خاب الرجاء الاجتماعى فى الاشتراكية - التى لم تطبق - وكأنها المسئول عن الهزيمة، وخاب الرجاء السياسى فى القومية العربية - التى ضُربت - وكأنها المسئول عن الهزيمة وكما برزت «الليبرالية» من جديد، وكأنها الجواب على أزمة الديمقراطية الناصرية، برز الاتجاه الدينى وكأنته الجواب على فساد الاشتراكية والقومية العربية .

والاتجاه الدينى حاضر فى مختلف التيارات السياسية، ولكنى قصدت ذلك الاتجاه الدينى - السياسى القائل بالاثوقراطية والثوقراطية معاً، أى الحق الإلهى فى حكم الخليفة أو الملك أو الأمير أو السلطان أو الفقيه، وتحويل المجتمع إلى كهنة عسكري ملتزم بالقرآن والرسول، وهما القوتان الأساسيتان فى الفكر المستورد من الموبدى والنسوى (من المفارقات الشائعة أن الاشتراكية فكر مستورد بالرغم من أن الصراع الاجتماعى بين الطبقات أو الشرائع أو الفئات البشرية ليس مستوداً، واكتشاف قوانينه لا يعنى صنعه، بينما الحقيقة أن الفكر الإسلامى المتطرف بالعنف هو الفكر المستورد ولا علاقة له بأصول الفكر العربى) . كلها عوامل مساعدة.

ساعد «الظهور الجديد» للجماعات الإسلامية المتطرفة أن الناصرية لم تحل جوهر مسألة العلاقة بين الإسلام والغرب، وأن تيار الإصلاح الدينى قد انقطع بمصادرة «الإسلام وأصول الحكم» أيام الملك فؤاد وعزل خالد محمد خالد أيام عبد الناصر.

ساعدها كذلك أن مواجهتها بالقمع وحده حولها إلى رموز للشهادة فى سبيل الله، وساعدها أخيراً أن الدولة الناصرية ذاتها سقطت وأن دولة الانفتاح - بقيادة السادات - قد تسلمت زمام الحكم .

ولكن الأصل هو هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ والتي كانت هزيمة عربية لا مصرية أو سورية ومن ثم كان الجواب الإسلامى المتطرف بالعنف - امتداداً سكونياً لهزائم العشرينيات والثلاثينيات - جواباً عربياً، فالإخوان المسلمون وعتراداتهم ظاهرة عربية شاملة، وإن انطلقت

من مصر . ليست ظاهرة «معارضة» الملكية أو الدكتاتورية أو الاستعمار، وإن عارضت الوفد واليسار قديماً، فقد عارضت الناصرية واليسار وبقية المترادفات حديثاً.

* * *

بعد ثماني سنوات من هزيمة ١٩٦٧ أو بعد خمس سنوات فقط على رحيل عبد الناصر، وقعت حرب لبنان، وكانت العنصر الثاني في تشكيل الإطار العربي لانبعاث التطرف الديني.

بهزيمة النموذج الناصري الأكثر تقدماً بين نماذج الحكم العربية، وهزيمة المجتمع المصري الأكثر تطوراً بين المجتمعات العربية، تأكدت مركزية مصر في سلباتها كإيجابياتها بالنسبة للمحيط العربي، فالانقلاب السياسي الاقتصادي الاجتماعي في السبعينيات انطلق من مصر ولكنه انعكس على توازنات القوى في «الأمة العربية كلها». وكان من اليسير ضرب أضعف الحلقات، واضعين في الاعتبار الخصومية اللبنانية بكل ما لها وما عليها.

وانطلاقاً من هذه الخصومية، كان من الطبيعي أن يظهر الإخوان المسلمون في لبنان بالهئية المسيحية، أي في صورة الأحزاب الطائفية المارونية، وانطلاقاً من هذه الخصومية أيضاً، كان من الطبيعي أن تكون الراية الفكرية المرفوعة لدى «الإخوان الكتائب» أو «الإخوان الأحرار» أو «الإخوان الكسليك» أو «الإخوان حراس الأرز» هي العلمانية وليست الديمقراطية. ولا شك أن المحور الاجتماعي من أهم محاور الحرب في لبنان، ولكن الأصل الطائفي للمحور الاجتماعي لا يغييب، فالغالبية الساحقة من المحرومين في ظل «ليبرالية الطوائف» كانت ولا تزال غالبية من المسلمين.

ولا شك أيضاً أن الوجود الفلسطيني على أرض لبنان من أهم محاور الحرب، ولكن الأصل الطائفي لهذا المحور لا يغييب، فالوجود الزمني قد أثمر وجوداً ديموغرافياً روسوسيلوجياً من شأنه ترجيح كفة الغالبية المسلمة (٧).

وإذن، فلا مفر من القول بأن الحرب اللبنانية التي شنتها الأحزاب الطائفية المسيحية في لبنان قد تضمنت في طياتها البعدين الاجتماعي والقومي، ولكنها اكتسبت لون ريب بالطابع الطائفي .

وبالرغم من أن الرد الوطني - القومي على هذه الحرب، من جانب اللبنانيين المسلمين والفلسطينيين، كان رداً ديمقراطياً في الأغلب، فإنه كان من الطبيعي كذلك أن تنتقل العصى

(7) SALibi, Kamal , Cross Road To civil war 1958 - 1976 , new - york 1976.

برد الفعل إلى الصف الوطني - القومي، خاصة وأن مفارقة جوهرية كانت ولا تزال قائمة هي أن الجواب الإسلامي على تحدى العلمنة كان سلبياً دائماً باستثناء برنامج كمال جنبلاط. على أية حال، كان انحصار الفكر القومي بيئة سياسية مناسبة لتبرير الانعزال الإثنى والطائفي، كما كان احتجاج مصر مناهجاً مناسباً لبروز التكوينات العرقية والدينية في الوطن العربي كله. وليست حرب لبنان إلا التجسيد الأوفى لهذا التمزق الإقليمي وارتدائه عند اللزوم ثياباً طائفية.

وكما أن حرب لبنان هي امتداد ونتيجة لما وقع في مصر، فقد تحولت على مدى سبع سنوات إلى مصدر وسبب ومقدمة لما يقع في مصر من مدّ طائفي وتطرف ديني، سواء لدى المسلمين أو المسيحيين. كانت من «الإلهامات» العملية للجماعات الإسلامية التي استبدلت الدين بالوطن، والعقيدة الدينية بالهوية القومية من ناحية، والتي راحت تكوّن الميليشيات المسلحة ليوم «الجهاد» الأعظم، لا بضد الصهاينة بل ضد «الكفار» مسلمين ومسيحيين.

كانت حرب لبنان عام ١٩٧٥ هي المناخ العربي الثاني بعد هزيمة ١٩٦٧ هي مدّ الاتجاه الديني بلسياب الحياة ومبررات التعاطف والقوة. وكان أثرها داخل مصر بالذات مصاعفاً حيث الجماعات الإسلامية حاضرة، وحيث تزيد النسبة العددية للقباط عشرين ضعفاً على نسبة الموارنة في لبنان.

بعد أربع سنوات من قيام الحرب اللبنانية، وبعد اثنتي عشر عاماً على الهزيمة العربية الشاملة عام ١٩٦٧، أقبل العنصر الثالث في تشكيل الإطار العربي الإسلامي لانبعاث التطرف الديني، من إيران.

بدأت الخومينية لبعض الوقت، وربما لا زالت تبدو للبعض، كما لو أنها ظاهرة فكرية - سياسية. في مجال التبسيط نستطيع تقسيمها إلى مرحلتين: الأولى مرحلة المنفى التي أمضى فيها الإمام آية الله الخميني خمسة عشر عاماً بالنجف، ثم عدة أشهر بإحدى ضواحي باريس. والمرحلة الثانية هي مرحلة الفوز بالسلطة.

في المرحلة الأولى - وإن ندخل في أية تفاصيل سياسية - يعسر على الباحث أن يجد ما يمكن تسميته «أفكاراً خمينية»، أي أفكاراً لا سبيل لتسببها إلا إلى الإمام الخميني شخصياً. وكل ما نعرث عليه هو «شخص» الخميني نفسه الذي لم يسمع به في الأرجح المنقون العرب إلا عند وصوله إلى فرنسا. ومن ثم فهو لم يكن «ظاهرة» بالمعنى الدقيق لهذه

الكلمة وإنما كان شخصاً من كبار رجالات المذهب الشيعي في إيران، لها سياسياً إلى العراق لمعارضته نظام الشاه أيًا كانت هوية هذه المعارضة وأسبابها وتأثيرها. ولكن المؤكد أن الخميني قد تحول بمنزلة إلى ظاهرة. الرحلة الأولى من النجف إلى باريس، والرحلة الثانية من باريس إلى طهران حاولت إلى ظاهرة. كانت «العودة» في ذاتها ظاهرة الطواهر، لأنها اقترنت بالفلان الشعبي المحتدم ضد الشاه، ولأنها نجمت في اقتلاع العرش البهلوي⁽⁸⁾ وهي ظاهرة مفيدة كلياً لعودة لينين أو بيريون أو كرمانليس أو مكاريوس أو كاريو أو آيواتي. وقد عمدت إلى هذا الحشد من الأمثلة لأؤكد سلفاً على أمرين :

الأول أن العودة في ذاتها - قبل الخميني وبعده - ليست إنجازاً استثنائياً في التاريخ. والأمر الثاني هو أن الزعامات التي أشرت إليها قد تكونت أصلاً داخل الوطن وبداخل الأحزاب. وباستثناء لينين، فإنها جميعاً قد تركت الوطن إثر انقلاب عسكري أو حرب أهلية وحين تركت الوطن كانت قد أنجزت ما ينسب إليها من أفعال، سلباً وإيجاباً. وباستثناء «ظاهرة» اليينية أيضاً، فقد كانت الانقلابات العسكرية أو الحروب الأهلية التي خلعت أولئك الزعماء ذات صلة أو صلات بمنجزاتهم في مسألتى الاستقلال والتنمية، كما أنها ذات علاقة أو علاقات بخطط الوكالة المركزية للمخابرات الأميركية.

أما لينين - الظاهرة الاستثنائية في العودة كما أحب أن أكرر - فقد أنجز قبل خروجه من الوطن وبعده عديته، من الفكر والتنظيم الذي فجر أول ثورة اشتراكية في التاريخ الإنساني، ما يجعل منه ظاهرة استراتيجية بالرغم من كل ما انتهت إليه هذه الثورة بعد سبعة عقود.

لذلك، وفي ضوء هذه الطواهر، لست أرى في «عودة» الخميني إلا ظاهرة إعلامية - سياسية، جديدها من صنع غيرها، فالنجاح الإيراني في اقتلاع الشاه ليس معجزة خمينية بنية حال، بل هو إنجاز جماهيري سبقته فضائل دموية تفوق الحصر مارستها في ظل إرهاب الشاه فرق طليعية من المجاهدين والفدائيين غير المنتمين في غالبيتهم إلى الظاهرة الخمينية.

على أية حال، فإن ما يعنينا هنا هو علاقة هذه الظاهرة بنا، فكرياً وسياسياً. ذلك أن الظاهرة الخمينية بدت لبعضنا كما لو أنها «المعجزة» الفكرية والحضارية والاستراتيجية القادرة وحدها على تخليصنا من اليأس والإنهيار.

وكانت المفارقات - وبعضها لا يزال - واضحة أمام العينين : مفكرون عرفوا بتاريخهم الماركسي يتحولون في غمضة عين إلى إسلاميين عتاة، ومفكرون ينتمون بحكم شهادة الميلاد المسيحية يتحولون في لحظة إلى مسلمين متطرفين. مفكرون ينتمون بحكم ثقافتهم إلى الغرب

(8) JAZANI, Bigham, Capitalism and revolution in Iran , london 1980 .

وحداته يتحولون بلا قيد أو شرط إلى شرقيين متعصبين، وهكذا تحت راية الخميني تجمهرت صفوف من المثقفين العرب باسم إعادة النظر في المسلمات، وباسم العودة إلى الأصالة بعد طول غربة وتخريب واغتراب، وباسم الفضل الذريع الذي منيت به الماركسية أو المَعْمَنَة أو الليبرالية أو القومية.

وإذن، فالظاهرة الخمينية هي هذه، وليست الخمينية في ذاتها، هي التحول الثقافي العربي الجزئي من شاطئ إلى الشاطئ الآخر. قلت الجزئي وليس الشامل، لأن الظاهرة لم تفكك بالعقل العربي كله، ولأنها استحات على الترجمة السياسية المنظمة. ولأن المازق الذي كان ينتظرها عند نهاية الطريق هو : أن التيار الإسلامي الكاسح في إيران لا يشكل جديداً أي جديد على الفكر والسياسة العربية، فالإخوان المسلمون أنفسهم أكثر عراقة واستقامة منطقية لأنهم فكرياً يرفضون الأحزاب والبرلمان ورئاسة الجمهورية، وكلها ابداعات بروجازية غربية ينشد الخميني تطبيقها إلى جانب ولاية الفقيه، وبالتسبة لما يسمى بالحكومة الإسلامية حيناً أو الدولة الإسلامية أحياناً، فإننا من رشيد رضا إلى حسن البنا إلى مصطفى السباعي إلى سيد قطب، لدينا ورصيد نظري أكثر شمولاً، بل لدينا في الواقع السياسية العربية المعاصر أنظمة تنسب نفسها مباشرة للإسلام، وأحياناً للرسول.

وهكذا لم يكن يعوزنا الفكر الإسلامي بمختلف تياراته (من الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى الكواكبي ومحمد عبده) ولا إلى المركبات الإسلامية السياسية (عبد الكريم الخطابي - عبد القادر الجزائري - ابن باديس - عمر المختار.. إلخ) فما الذي حدث حتى تقع هذه المراجعة الفكرية الشاملة لقطاع من مثقفينا مع صعود الظاهرة الخمينية ؟

كلنا نعرف ما حدث، فهو ببساطة نجاح الشعب الإيراني في اقتلاع الشاه واستيلاء مجموعات متناقضة بزعامة الخميني على السلطة... في وقت بلغ فيه اليأس العربي مداه باحتجاب مصر، وفي وقت بدأ فيه الانهيار يتشرذم العرب المعارضين علناً للصالح مع إسرائيل وكنهه نهاية النهايات.

هنا تحولات الظاهرة الخمينية الإعلامية - السياسية في موطنها الأصلي، إلى ظاهرة فكرية واستراتيجية لدى بعض المثقفين العرب. وكان التناقض فاضحاً بين الإخوان المسلمين و«خصومهم» الذين يحملون معهم راية الخميني، سياسياً رحبت التيارات الدينية الراسخة (الإخوان - حزب التحرير الإسلامي - حزب الدعوة - التكفير والهجرة - الجهاد - جند الله... إلخ) رحبت هذه التيارات بشكل مطلق، رغم الموقف الرسمي المناوئ من جانب بعض

الدول العربية الشديدة التمسك بدستورية الإسلام. وكان من اليسير على هذه التيارات أن تثبت ملكيتها الخاصة للثومينية وتضيفها إلى رصيدها، وتكذب دواوى «الانتهازيين» أو المنهريين أو العاجزين من الماركسيين السابقين أو المتركسين أو المحدثين الثائنين. ولم تكن بحاجة إلى رفع دعوى أمام محكمة الرأى العام، لأن «المزيفين» سرعان ما رفعوا أيديهم متراجعين عن دعواهم لدى أول منازلق أنجرت إليه الظاهرة الثومينية، وأول انتكاسة تعرضت لها ثورة الشعب الإيرانى. فى النقد الذاتى متسع للجميع، دون استكشاف عميق لأصول الهبة الإيرانية وعلاقتها بالظاهرة الثومينية. لو جرى هذا الاستكشاف مبكراً، لما وقع التوط وما كان النقد الذاتى.

ولكن المشكلة تبقى قائمة، وهى أنه يمكن تجاهل اسم الثومينى ونسيان «الذنب الإيرانى» دون التراجع عن فعوى الأفكار الأساسية التى كرستها الظاهرة الإعلامية - السياسية، ومحورها أن يعثاً إسلامياً جديداً هو وحده النهضة الأصلية القادرة على انتشالنا من وهدة التبعية والتخلف (٩).

وإذا كانت هزيمة ١٩٦٧ هى الجذر الموضوعى الذى هيا مغاخ الارتداد لتنظيم «العنف الدينى»، وإذا كانت حرب لبنان قد أمدت هذا الجذر بعصارة «الحياة الطائفية»، فإن ما جرى ويجرى فى إيران هو «الملمه» العلمى فى أنه يات ممكناً لدولة دينية أن تقوم مع بداية العقد الثامن من القرن العشرين .

وكانت هذه العناصر الثلاثة هى الإطار العربى الإسلامى لتعاظم قوة الجماعات الإسلامية فى مصر.

٣- الإطار المصرى للقضية:

انعكس المناخ العالمى والإسلامى والعربى على مصر انعكاسات مباشرة، ولكننا نحذر مصطلح «الانعكاس» لأنه فى سياقتنا لا أقصد به «الصدى» بل «التفاعل». ولم تكن أرض مصر مجرد جهاز استقبال، ولا كانت الجماعات الإسلامية المصرية مجرد صورة عن أصل بعيد.

كانت هزيمة ١٩٦٧ هى أصل الأصول، لا كحدث عسكرى، بل كمحصلة لتراكمات التاريخ القديم والقريب. تكررست التجزئة وتوسعت إن جاز التعبير، بحيث لم تعد إقليمية أو

٩ - محسن الميلى - «ظاهرة اليسار الإسلامى» - تونس ١٩٨٣ (ص ٢٧ - ٥٢) .

قطرية، بل لاحت في الأفق تنويعات جديدة إثنية وعلمانية. توسع الاحتلال الصهيوني بابتلاع كل فلسطين وكل سيناء وكل الجولان تحت راية التوراة. الاشتراكية شعار يأتى بالطبقات الجديدة، كما يسميها أصحاب الشعار أنفسهم، فالديمقراطية شعار يأتى بالسجون والمعتقلات وأقيية التعذيب.

كانت الهزيمة هي أصل الأصول، بهذه المعانى التاريخية الاجتماعية الثقافية، لا بالمعنى العسكري وحده. ومن ثم كان اللوذ بالقيپ لدى الغالبية العظمى من المصريين أمراً طبيعياً وكانت الحكومة الناصرية ذاتها هي التي احتفلت «بظهور العنراء» في هي الزيتون غداة الهزيمة مباشرة، وقامت أجهزة إعلامها بتصوير «المعجزة» والقول بأن أم المسيح جاءت إلى مصر تحمل العزاء والهداية، وعثرت على من «يواصل» لها المسائل قائلاً إن مريم عادت إلى المكان نفسه الذي وفدت إليه مع الطفل يسوع منذ ألفى عام هرياً من هيروفس الملك الروماني الذي أمر بقتل كل الأطفال دون السنتين حين علم بميلاد المسيح «الملك الجديد لفلسطين» .

وهكذا، فقد بسطت الهيمنة الدينية سيطرتها، لأعلى على مجموع الشعب وحده، بل على أجهزة الحكم التي حاولت عبثاً توظيف الشعور الديني بالتخفيف من صدمة الهزيمة.

ولعل أول ظهور علني للجماعات الإسلامية بعد الهزيمة كان في نوفمبر عام ١٩٦٨ في المنصورة والإسكندرية. ولكن الشخصية التاريخية لجمال عبد الناصر استطاعت حينذاك أن تستقطب الانتفاضة الطلابية وأن تعزل ببيان ٣٠ مارس - صوت هذه الجماعات. ولكن الأمور اختلفت بعد رحيل عبد الناصر .

فقد كان أنور السادات، وهو يهيئ الأسس لقيام سلطته الجديدة خبيراً في شؤون الإخوان المسلمين. إنهم «المعارضة الاستراتيجية» لعهد عبد الناصر، وبالتالي فهم الرصيد الاستراتيجي لعهد، وهكذا بادر على الفور إلى إخراجهم من السجون وسط ارتياح مصري شامل، بأن السجن أو المعتقل السياسي قد تم إغلاقه للأبد، حتى ولو كان الثمن هو الإفراج عن «الإخوان» .

ويبدأ الرجل عهده بإشارات واضحة للمفرج عنهم. تذكر فجأة أن اسمه يبدأ بمحمد وتطوحت الأجهزة بإخفاء أول الألقاب على الرئيس «المؤمن». ثم حسم الرئيس جملة إشارات في أن دولته هي دولة العلم و«الإيمان». وهكذا أضاف إلى الدستور المصري للمرة الأولى في التاريخ أن «الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع».

وفهم الإخوان المسلمون الإشارة.

ولكن الرئيس كان له «إخوانه» أيضاً من خارج صفوف التنظيم. كان محمد عثمان إسماعيل الذى حمل بنفسه الرشاش لاقتحام وزارة الإعلام ليلة ١٤ مايو ١٩٧١ هو زعيم ما سعى بمجموعة الصعيد. وهو الرجل الذى تولى على الفور منصب الأمين المساعد للاتحاد الاشتراكى فى الوجه القبلى. وفى المكتب التنفيذى بمحافظة بنى سويف خطب يقول «أعدونا ثلاثة بالترتيب هم اليساريون والأقباط واليهود». ولم يكن القول اجتهداً شخصياً، فقد رددته أحمد عبد الآخر الأمين العام المساعد للوجه البحرى فى المكتب التنفيذى لمحافظة القاهرة.

وفى هذا الوقت تماماً (١٩٧١ - ١٩٧٢) كانت غرفة الطيات العقائدية فى الاتحاد الاشتراكى، تُسرّب ما أسمته «مشروع الدليل السياسى للتنظيم» الذى ينص صراحة على إقامة دولة إسلامية. وكانت هذه الغرفة مكونة من محمد عثمان وأحمد عبد الآخر وحامد محمود ويوسف مكادى. وهى شخصيات لم يسمع عنها المصريون من قبل فى المجال السياسى.

وكان ذلك يتم علناً فى المركز الرئيسى للاتحاد الاشتراكى ومكاتب الأقاليم، فى وقت واحد مع تعيين بعض الوجوه اليسارية فى الحكومة والبرلمان. كانت نظرية «الاحتواء من أعلى» قائمة على قدم وساق، ويجب الإقرار بأن جزءاً مهماً من اليسار المصرى وقع فى الفخ. ولكن الشعب المصرى لم يقع. كانت «المواجهة من أسفل» تواجه الاحتواء من أعلى، فقد استأنفت الحركة الطلابية - العمالية - الثقافية انتفاضتها فى هذا الوقت تماماً (١٩٧٢). كانت حرب التحرير واقتصاد الحرب هما محور الانتفاضة الرئيسى.

ولجأة أقبل الجواب على سؤال الشارع الشعبى مثلثاً : ظهور مجموعات مسلحة من طلاب الجامعة، يمتلكون بندقية لا حدود لها على الشباب الناصريين والماركسيين جرّوت مجموعة مسلحة أخرى على إحراق سقف «جمعية الكتاب المقدس» المسيحية. أقدمت غرفة العمليات العقائدية السابق ذكرها والتى سميت «لجنة النظام» على طرد مائة وعشرين كاتباً وصحفيّاً باختلاف اتجاهاتهم من أفعالهم.

فى هذا الوقت تماماً، يجب أن نذكر مسلسل الحرائق «الحضارية» - إن جاز التعبير - عن احتراق دار الأوبرا وأحد القصور التاريخية فى القلعة وأحد مخازن الآثار القديمة فى الصعيد. وكان التحقيق فى هذه الحوادث الخطيرة ينتهى دوماً إلى العبارة التقليدية «الفاعل مجهول» (١٠).

(١٠) غالى شكرى - حول المسألة الطائفية فى مصر - مقال منشور فى كتاب «مصر : ١٠ سنوات بعد عبد الناصر» - بيروت ١٩٨٠ (ص ١١٣ - ١٢٦).

ما هي الحقيقة إذن ؟

هناك عدة حقائق :

الأولى، هي أن جماعة «الإخوان المسلمين» مع بداية الستينيات كانت قد شاخت سواء بسبب الإجراءات الوطنية التقدمية الناصرية التي سمحت من تحتها مساحة اجتماعية واسعة من الأرض، أو بسبب الإجراءات البوaise الناصرية أيضاً والتي كان شأنها تقييد أكبر الرؤوس في ظلال المشائق أو وراء الأسوار وتحت الأسوار وتحت أقبية التعذيب، أو بسبب الهجرات المتتابة لأهم كوادرها إلى الخارج العربي والغربي وانخراط الغالبية في أعمال بعيدة عن السياسة.

لذلك لم تستقطب جماعة الإخوان أجيالاً جديدة، وبقيت منها الرموز التي كان بعضها قد اندمج في النظام الناصري ثم الساداتي كالشيخ أحمد حسن الباقوري والدكتورين عبد العزيز كامل وأحمد كمال أبو المجد. بقيت بعض الرموز لتزويد نظام السادات بإشارات الدينية الواضحة، وبانتقاله على ألد أعدائه : المرحلة الناصرية.

ثم كسب «الإخوان» حيزاً اجتماعياً جديداً في ظل سياسة الانفتاح وبعد السماح الرسمي لهم بإصدار مجلة «النصرة» .

وهكذا وقعت حرب ١٩٧٣ كانت المؤسسة الدينية الرسمية (الأزهر - وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - جمعية الشبان المسلمين) قد استقبلت الحدث بوصفه رداً إسلامياً باهراً على هزيمة النظام «الملحد» السابق .

وقال شيخ الأزهر يومها إنه رأى في حلم رسول الله والملائكة يحاربون إلى جانب المسلمين. لم يزايد «الإخوان» على المؤسسة الرسمية، وظلوا يؤيدونها حتى كانت زيارة السادات للقدس المحتلة ووقع الشرخ بين فتاوى المؤسسة الدينية الرسمية وفتوى الجماعة .

كانت المشكلة بالنسبة لهم ولا تزال هي «اليهود» كيهود، و «القدس» كمدينة يوجد بها ثانى الحرمين. وكان الحل القديم - التطوع للحرب عام ١٩٤٨ - متعذراً بعد ثلاثين عاماً. وكان السادات يريد تأييداً شاملاً غير مجزأ ولا مشروط، فكان المازقي التاريخي الذي واجهته الجماعة للمرة الأولى في حياتها، بتقديمها لمعاداة الصلح وتهادنها مع الرئيس. وهو المازقي الذي ضاعف من شيخوختها، وأفسح المجال واسعاً لظهور «جماعات» جديدة .

الثانية هي أن المناخ «الديني» العام الذي ولدت هزيمة ١٩٦٧ اشتدت وطأته موضوعياً بجملة التشريعات الشيراطية التي اتخذها النظام الجديد، وهو ما يمكن وصفه

«بقتن» المناخ الدينى فما كان محرماً رغم أنف هذا المناخ أصبح مباحاً وقانونياً. زادت الصفحات اليومية المخصصة للتلاوات الدينية، وزادت ساعات الإذاعة والتليفزيون للأفكار ذاتها، وروعت الطقوس على حساب العمل .

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، كان «الانحلال» التدريجى فى المجتمع والذى وصل إلى مرحلة التفسخ عنصراً حاسماً فى بلورة المناخ السلفى وترجمته تنظيماً. لم يعد شارع الشواريى (شانزلييه القاهرة) شارعاً واحداً، ولا أصبح شارع الهرم (بيجال القاهرة) شارعاً واحداً.

وهكذا أصبحت الانزواجية فى توجهات النظام نحو الدُّروشة والفساد معاً، مناخاً نموذجياً لولادة الجماعات الإسلامية التى كان من اليسير عليها استغلال كلا التوجهين فى وقت واحد.

الثالثة هى أنه بعد «تصفية» الجامعات من التيارات الناصرية والقومية والماركسية، أثناء حرب أكتوبر وبعدما، أصبح الفراغ السياسى والتنظيمى بيئة صحية تماماً لنمو الجماعات الإسلامية .

الرابعة هى أن العنف كطريق يتيم لاستلام السلطة، أمسى القاسم المشترك الأعظم بين الجماعات الإسلامية فى تجاوز مواقف «الإخوان المسلمين» من حكم السادات، فعين تحتجب الديمقراطية من النظام والتنظيم على السواء، ويصبح الفساد الاجتماعى المروع والصلح مع إسرائيل هما الثمرة الرئيسة لبقاء هذه السلطة، لا يعود ثمت مقر من التفكير فى «الانقلاب العنيف»

الخامسة، هى أن الراديكالية فى الأسلوب «العنف» لم تصاحبها دائماً راديكالية فى الهدف (الحكم).. فقد كان هناك ولا يزال تيارات ورموز داخل الجماعات الإسلامية تمكنت من الربط بين الفساد الاجتماعى والمناخ الاقتصادى والسياسى بحيث استطاعت أن تتميز بدور وطنى لا شك فيه. أن أمثال حافظ سلامة وعادل عيد والشيخ المحامى، وغيرهم من الشخصيات الإسلامية البارزة فى «المعارضة» كانت تنطلق من هذا الربط المثنى بين الوجه الاقتصادى والاجتماعى والوجه الوطنى .

ولكن التيار الأغلب على الجماعات الإسلامية، هو الذى فصل بين الوجهين وحاول بدلا من ذلك أن يقيم رابطة أخرى من خلال معاهدة الصلح، بين اليهود والمسيحيين، وهو التيار الطائفى .

السادسة هى أن الدولة فى مراحل مختلفة قد وظفت أحياناً هذه الجماعات الإسلامية أو تلك، بأساليب مباشرة أو غير مباشرة لخدمة هدفها العاجل هنا أو هناك دون أية رؤية

استراتيجية للمستقبل في المدى البعيد. ولكن الدولة لم «تخلق» هذه الجماعات من العدم. بل يمكن القول إن بعض كوادرات الجماعات كانوا من أركان الدولة وأعمدتها، كما أن بعض قواعد الجماعات تنتمي إلى النسيج الاجتماعي ليبروراطية الدولة. وبالتالي، كانت «الجماعات» في الدولة والدولة في الجماعات. غير أن ذلك شيء يختلف عن القول بأن الدولة هي التي خلقت الجماعات.

السامية، هي أن التدخلات العربية - النفطية من جهة، والجماعات أو الأحزاب أو التنظيمات الإسلامية العربية من ناحية أخرى، كانت عنصراً مهماً في «تعدد» الجماعات الإسلامية المصرية حسب مصادر التمويل ووفق مصادر الاجتهاد وتبعاً لموقف النظام العربي أو الحزب الإسلامي العربي من السادات وإسرائيل وأميركا.

الثامنة هي أن النفط والإسلام منذ حرب ١٩٧٣ إلى أحداث إيران ١٩٧٩ إلى اليوم لعبا دوراً خطيراً في تطور الجماعات الإسلامية المصرية و (العربية) حتى أن «العنف الإسلامي» لم يوفر الملك فيصل (الذي أعلن أنه سيصلي في القدس) وبالمقابل لم يوفر الحرم المكي من أن يكون ميداناً لمعركة مسلحة، ولم يوفر «البحرين»، بل إن الفوز العراقي للكويت لم يتورع عن رفع رايات الإسلام، وكلها مناطق نفطية عربية إسلامية .

وفي إطار هذه الحقيقة لم يكن من الصعب على الجماعات الإسلامية المصرية أن تلاحظ بدهشة أن الأنظمة العربية التي تنتسب عرقياً ودينياً إلى الإسلام ورسوله، هي التي تبدي تساهلاً مع إسرائيل وأميركا .

التاسعة هي أن ظهور مجموعات من الشباب القبطي المتحمس طائفيًا بمواجهة التيار الديني للدولة من ناحية، وتعاظم نمو الاتجاهات الإسلامية في الشارع من الشارع من ناحية أخرى، منح «الجماعات» مبرراً إضافياً للتفاعل الطائفي. وقد كان إقدام مواطن مسيحي، هو بطرس خالي (جده قتل عام ١٩١٠ وزوجته يهودية)، على قبول منصب وزير الخارجية ومرافقة السادات في زيارته للقدس المحتلة من أخطر وأخبث قرارات النظام لإنكاء الحقد الطائفي. خاصة وأن ثلاثة وزراء مسلمين رفضوا المنصب والزيارة .

العاشرة هي أن النظام الساداتي رغم ذلك كله اصطبغ بالجماعات الإسلامية اصطداماً دموياً عدت مرات : الأولى عام ١٩٧٤ وهو ما يعرف بحادث الفنية العسكرية. وبالرغم من أن قائد التنظيم - صالح سرية - لم يكن مصرياً في المائة وكان يستهدف في ذلك الوقت المبكر اغتيال السادات ولجنته المركزية معه .

والمرة الثانية الاشتراك المشهود من جانب بعض أفراد الجماعات في انتفاضة ١٩٨١ و١٩ يناير ١٩٧٧ حيث اقتصرمت مشاركتهم على تحطيم بعض المؤسسات وغزو شارع الهرم .

والمرة الثالثة عام ١٩٧٩ حين اختطف الشيخ الذهبي وزير الأوقاف السابق وتم اغتياله بواسطة جماعة التكفير والهجرة .

ولأن الشارع الشعبي في مصر كان صاحب انتفاضة ١٨ و ١٩ يناير ١٩٧٧ فإن النظام قصر مواجهته حينذاك مع اليسار. وفي المرتين الأولى والثالثة اكتفى بالشنق والسجن وكما شاركت الجماعات المباحث العامة في تخريب انتفاضة يناير ١٩٧٧ شاركت المباحث العامة الجماعات في المجازر الطائفية عام ١٩٨١ .

تقول لنا الحقائق العشر بأن انعكاسات الأوضاع العالمية والإسلامية والعربية على الوضع المصري منذ هزيمة ١٩٦٧ إلى مقتل السادات، كانت تؤدي بالضرورة إلى تغيير «الأسلوب» السياسي الذي عرف به السادات.

تغيير الأسلوب فقط، هو أقصى ما استطاعت اليد المصرية الإسلامية أن تنجزه أيًا كانت النوايا في الصدور.

وهو تغيير قادم القوات المسلحة والشارع الشعبي على السواء. ولا ينبغي أن نتوقف طويلا أمام التحقيقات والمحكمة، لأن «الأسرار» أكثر تعقيداً. فما تم ليس «مؤامرة» ناجحة، فاللامبالاة الشعبية لموت «الرئيس المؤمن» والارتياح أو الأمل الفاضل في حسنى مبارك، والبدء بتشريح المرحلة السابقة والقول الرسمي بأن صفحة جديدة قد فتحت.. يعنى ذلك كله أن رغبة وطنية شاملة في التغيير كانت قائمة عشية اغتيال السادات، سواء تحقق - عند الرأى العام المصرى - هذا التغيير أو لم يتحقق.

وهو أيضاً مآزق الجماعات الإسلامية المصرية التي استهدفت السلطة بالإرهاب، فلم تنل السلطة وبقي الإرهاب. طالما خلت جعبتها من أى برنامج اقتصادى أو اجتماعى أو سياسى سوى الحكم تحت امرة «أمير الأمراء» أو الخليفة الجديد. هو بالطبع مآزق النظام، ومآزق المجتمع المتفسخ قسدياً واجتماعياً تحت راية الإنفتاح، ولكنه بالتأكيد هو مآزق الجماعات الإسلامية أيضاً. وهو المآزق الذى جسده الإغتيالات المتتالية بدءاً من رفعت المحجوب رئيس البرلمان إلى فرج فودة الكاتب والسياسى مروراً بالضحاحيا من الأقباط والمسلمين العاديين.

هل تشيخ ميكركو وتتضم إلى قافلة «الإخوان المسلمين» أو المؤسسة الدينية الرسمية ؟ أم تنتفض جذرياً على دعائم فكرها الرئيسى وتقيم الجسور مع فكر الإصلاح الدينى الذى انقطعت أخباره منذ على عبد الرازق وخالد محمد خالد ؟ أى، هل يتقلب داخلها أضعف

تياراتها الذى أنجب رموزاً مضيئة في مواجهة السادات ؟ أم تبقى عارضة ضد المعارضة،
وتتجاوز للإرهاب ؟

أظن الظن، وفي المستقبل المنظور، ستعالج الدولة مشكلة الجماعات الإسلامية كالعادة
بالقمع. وهو ليس خطأ... فالديمقراطية التي لم تلت بإخواني واحد إلى برلمان ١٩٥٠ والكفاح
من أجل التحرر الوطني والقوى الذي سحب البساط من تحت أقدام الإخوان طيلة المرحلة
الناصرية، والتنمية الاقتصادية الجذرية لمصلحة أوسع الجماهير، هي وحدها القادرة على
خلاص الشباب المصري والمجتمع ككل، وحدها القادرة على ترشيد وتأسيس تيار الإصلاح
الديني وهزيمة الإرهاب.

ب - سؤال الإرهاب

(١)

«ليس في علم الاجتماع شيء يمكن وصفه بأنه مدعاة للأسف» يقول ماكس فيبر. استأذن مخالفاً مرة واحدة لأقول إنه لما يدعو للأسف أن ظاهرة «الإرهاب» في الغرب اقترنت بالمذاهب السياسية والفكرية الكبرى، بينما اقترنت الظاهرة نفسها في الشرق بالدين سواء كان الإسلام (الانقطار العربية وتركيا وباكستان وإيران) أو المسيحية (لبنان).

ولذلك ثلاثة أسباب على الأقل : أولاها أن المسيحية الغربية شيعت نقداً جذرياً منذ عصر النهضة والتنوير في أوروبا، وأتيحت الفرصة كاملة للبرجوازيات القومية الناشئة أن تبرر كنهونه العلمية وعلاقات الإنتاج الجديدة في فلسفات سياسية مستقلة عن الكنيسة وأغلب الأحيان في مواجهتها. هكذا أصبحت هذه الفلسفات والمذاهب ميداناً رحباً لصراع المصالح والأفكار دون الحاجة إلى الاستشهاد بأقوال المسيح أو الاعتماد على الإنجيل. في العصور الوسطى كانت محاكم التفتيش باسم المسيحية تذبح المسيحيين الذين «يجتهدون» في التلويح خارج إطار الكنيسة ولكن في حدود الكتاب المقدس. انتهت هذه العصور بالتصدي (النهضوى والتنويرى) مباشرة للكنيسة والمسيحية وأصول الدين. وأضحت الفلسفة أو المذهب السياسى هو البديل العلمانى لصراعات الفكر والمجتمع. وأمسّت المسيحية واحداً فقط من هذه المذاهب والفلسفات كذلك الكنيسة أمسّت مجرد «مؤسسة» بين العديد من المؤسسات والأحزاب والجامعات والنقابات وغيرها.

في بلادنا كان الوضع ولا يزال مختلفاً اختلافاً جذرياً، فالقوى ما استطاعه القرامطة والخوارج والمعتزلة قديماً والنهضة العربية حديثاً هو «الاجتهاد» في حدود النص والفروج خطوة أو خطوات على إطار المؤسسة الرسمية ومن ثم بقي المرجع الدينى هو المظلة التى يحمى بها الجميع. وإذا كانت العقلانية هي الاتجاه السائد عند فلاسفة كبار كابن رشد والفارابى وابن خلدون، فإن الإرهاب وجد له مكاناً منذ صدر الإسلام باغتيال الخلفاء الثلاثة والمجازر البشعة التى ارتكبت بحق الفرق الرايكية والرموز الفردية على السواء.

وقد أقبلت العهود العثمانية - بانتقال الخلافة إلى تركيا - لترسخ الظاهرة الشيوعية وتحول بأكثر الوسائل انحطاطاً، فتحول الدين إلى جنسية يصدر بها مرسوم من الاستانة ، وتحول

«القوم» العرب إلى التكوينات الاجتماعية للعصر الجاهلي بعد أن كان الإسلام قد وحدهم في قومية واحدة، وبقيت الأمور من حيث الجوهر : العبادة الدينية الواسعة تغلغل الجميع ولا يجوز باسم الاجتهاد الخروج من بين أهدابها . وكما كان من الطبيعي لبعض الوضعات العقلية أن تتوجه بين الحين والآخر في ظلال الإسلام العثماني، كان من الطبيعي كذلك أن يكون الإرهاب حاضراً باسم الدين طيلة خمسة قرون.

وبالرغم من أن العصر العثماني قد ولد ومات في تركيا التي جاءها مصطفى كمال كره فعل عنيف، فإن مآكرسته الخلافة من نسيج ثيوقراطي في «المجتمعات» العربية كان قد أصبح هو الأمر الواقع في البنى الاجتماعية والثقافية، حين وقد الاستعمار الغربي الحديث.

ولم يكن من قبيل سوء الحظ بل من سوء نظام الحكم العثماني، أن نشأت مسوخ البرجوازيات العربية بمعزل عن أية كشوف علمية أو علاقات إنتاج متطورة من شأنها أن تبدع فلسفات جديدة ومذاهب، كان الانقطاع التاريخي بين أزهي عصور الحضارة العربية الإسلامية والعصر الحديث قد أثر تخلفاً مركباً عن ركب الحضارة الحديثة لا يقاس بالزمن الموضوعي الفاصل بيننا وبين «تقدم الغرب» بل الزمن السوسيولوجي الفاصل بين «جوهرة» الحضارة: هويتنا القومية العربية.

ولذلك كان أقصى ما استطاعه فكر النهضة العربية الحديثة هو أدنى بكثير مما استطاعه القرامطة والمعتزلة في العصر الوسيط، كان «الاجتهاد» القديم في ظل الإسلام حقاً، ولكن في ضوء الوحدة القومية للعرب من ناحية، وفي ضوء الصراع الاجتماعي لمصلحة مجموع الشعب من ناحية أخرى، ولم يكن ثمة انفصال بين الواقع والثقافة في ذلك الوقت، كانت مسائل وقضايا «خلق القرآن» و «الوحي» و «العقل» وغيرها هي مداخلات الصراع والهندية في صميم المعركة الاجتماعية - القومية المطروحة.

أما الخلافة العثمانية التي استبدلت الإسلام بالقوميات ظاهراً وسيّلت القومية التركية باطناً، فإنها لم تقسح غير هامش ضيق لرواد النهضة العربية الحديثة، حيث كان أمامهم وراهم وحواليهم عصر جاهلي كامل الأوصاف القبيلة والعشائرية لا «أمة عربية واحدة» . كانت الخلافة العثمانية قد رسخت التفتت الإقليمي تحت راية الإسلام، وكان الاستعمار الغربي قد وقد يرفع عالياً راية «الحضارة الحديثة». ومن ثم لم «ير» رواد النهضة المحور الصحيح لمعادلة النهضة، وهو الوحدة القومية، فالبرجوازيات المسوخة التي أنجبتهم هي «تطور إقليمي» أساساً، قادم من صلب البنى الإقطاعية أو شبه الإقطاعية الخاضعة لتحديث وتسويق الغرب.

هكذا عاد أويقى الدين «الإسلامي» طرفاً رئيسياً في معادلة النهضة، وكان الغرب جاهزاً ليكون الطرف الآخر. وهكذا بقى النظام الاجتماعى العربى منذ فجر الإسلام إلى اليوم نظام شيوعراطيليا فى الجوهر، مهما رفع البعض رايات العلمنة والديمقراطية وأحياناً... المادية، كل ما حدث أننا خسرنا فى العصر الحديث ما أنجزه الإسلام فى العصر القديم، وهو «الوحدة» القومية للعرب، وخسرنا «جوهر» الحضارة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط وهو العقلانية والحرية والحوار مع الآخر. وخسرنا «تقاليد» الانتفاضات الإسلامية السابقة التى فتحت باب الاجتهاد فى ضوء احتياجات «الأرض والبشر» للتقدم لا فى ظل النصوص أو فى ظل إحتياجات الغزاة، ومن ثم خسرنا أخيراً الجسر المتين بين الفكر والواقع.

وكان أقصى ما استطاعه رواد النهضة العربية الحديثة هو «الاجتهاد» حقاً، ولكن فى حدود الدين من جهة والغرب من جهة أخرى، بحيث بات الإصلاح الدينى عندنا صدئ للإصلاح الدينى فى الغرب نون أن يكون لدينا «غرب» يموج بفلسفات ومذاهب مستقلة عن الدين.

وهكذا اقترن الإرهاب - للأسف أكرر- بالفلسفات والمذاهب الكبرى فى الغرب بينما لم يجد فى بلادنا سوى الدين يقرن به... لأن النظام الاجتماعى الشامل لم يفسح مجالاً لغير الدين^(١١).

كان ذلك هو السبب الأول، ليصبح الإرهاب «اجتهاداً دينياً» إلى جانب غيره من الاجتهادات الدينية أيضاً : ليبرالية دينية، اشتراكية دينية، قومية دينية، وهكذا حتى سمعنا فى أخريات الأيام إلى من ينادى بالماركسية الدينية.

(٢)

هناك وهم شائع بأن «الإيمان» هو احتكار للشرق، وأن ما يسمى بـ «الماديات» من اختصاص الغرب...

وحول هذه الفكرة الغربية دارت محور أعمال فكرية وفنية عربية عديدة، أشهرها «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم و«قنديل أم هاشم» ليجى حقى. وفى الرواية الأولى يتوجه محسن إلى الغرب ليتعلم، فإذا به يجد نفسه «يعلم» إيفان الروسى الأبيض معنى الشرق وإيمان والروح، وإذا به يعود إلى «الوطن» مستعيداً بالله من الشيطان الغربى.

(١١) أدونيس الفكرة - «الإرهاب السياسى» بحث فى أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانية بيروت ١٩٨٢ -

(ص ١٠٠-١١٨).

فى الرواية الثانية يتوجه إسماعيل إلى الغرب ليصبح طبيباً، ويعود إلى حى السيدة زينب فى القاهرة ليعالج الناس بما تعلم من صناعة الطب الغربى، ولكنه يفاجأ بأن العيون المصرية المريضة لا يشفيها العلاج الأوروبى، فلا يفعل سوى أن يعود إلى العلاج البلدى: زيت القنديل المعلق بمسجد السيدة زينب.

فى الفكر أيضاً كان بيت الشاعر الإنجليزى رديارد كبلنج «الشرق شرق والغرب غرب وإن يلتقى الاثنان» مداراً للجدل من جيل إلى جيل، انتصر له العقاد فى الجيل الماضى ثم أقبل زكى نجيب محمود فى كتابه «الشرق الفنان» ليؤكد الفكرة لدى الجيل التالى، وهكذا.

وطبعاً فى عنفوان الديماجوجية لم يكن أحد يلتقط أنفاسه ليسال : هل يمكن لمنجزات الفنون والآداب الغربية فى الشعر والنحت والرواية والرسم والرقص والتمثيل، أن يتم خلقه دون «إيمان» ودون «حب» ودون «روح» ؟ ولم يسأل أحد نفسه: ألم يعرف الغرب الدين لدرجة الهوس فى محاكم التفتيش بالعصور الوسطى، ولدرجة الحروب الصليبية، ثم لدرجة بناء الكاتدرائيات العظيمة الباقية إلى اليوم شاهداً لا يحض على عبقرية الروح وعمق الإيمان ؟ وطبعاً، لم يحاول أحد الاستفسار عن «ماديات» الشرق المتلازمة - مثلاً فقط - على جبين عصر النفط وموائد القمار العربية الممنوعة بطول وعرض كازينوهات الغرب والدهاليز السرية فى قصور الشرق.

ولم يتوقف أحد القائلين بروحانية الشرق وكيف «يتصافد» أنهم بالذات، أكثر الناس انبهاراً بالغرب وخضوعاً له وتحالفاً معه.

ولم يسأل أحد عن الأديان الأخرى السابقة على المسيحية والإسلام معاً، والتي لازالت حية إلى اليوم فى نيبانا، فالشرق هو الدين والدين هو الإسلام، لدى الذين يقارنون بين الشرق والغرب.

والحقيقة أن الرؤية الغربية للإسلام (الرؤية الاستشراقية) هى المسيطرة على هؤلاء الذين يقيمون الحدود بين مناطق العالم.

نعم، هناك خصوصية لكل شعب ولكل وطن، ولكنها لا تلقى ما هو بشرى وعام. ونعم، هناك روحانيات فى الشرق، وماديات أيضاً، كالفرد تماماً... فالإلهايتان كلتاهما وهم شائع سواء قيل باحتكار الشرق للروح أو اختصاص الغرب بالمادة والعلم.

ولكن المشكلة هى أن عصر النهضة الأوروبية ثم عصر التنوير، هم بداية فصل الدين عن الدولة، ليس بمعنى الإلحاد، وإنما بمعنى نزع النسيج الثيوقراطى عن جسد نظام الحكم.

وكان ذلك إنقاذاً لجوهر الإنسان. فالإيمان من أمور الضمير الإنساني وليس سبباً في التمييز بين البشر. ولا شك أن المسيحية في الغرب قد خسرت الكنيسة، ولكنها ربحت نفسها والإنسان معاً. وكذلك الإنسان في الغرب فقد خسر صكوك الفران ومحاكم التفتيش، ولكنه ربح نفسه والمسيحية معاً. لم يربح المسيحية كنصر إنجيلي ولم يخسر الكنيسة كمؤسسة. ربح المسيحية كجزء من مجموعة القيم التي تشكل الضمير، وخسر الكنيسة كمجموعة من القيود الأتو - ثيوقراطية التي تشكل معبد الدكتاتورية.

لذلك لم يعد ممكناً في العصر الحديث أن يلجأ الإرهابي الغربي إلى الدين يحتسى به. كان عليه أن يبحث عن « غطاء سياسي » من المذاهب الفلسفية الأخرى... فالمسيحية التي انفصلت عن الكنيسة، والدين الذي استقل عن الدولة، لن يقدم للإرهاب السياسي أى غطاء. يستطيع أن يقول إنه ألوية «حمراء» أو جيش «أحمر» أو أنه فاشستي جديد أو نازي ولكنه لا يستطيع بحال أن يقول أنه مسيحي يقتل تحت راية الصليب أو المسيح.

لم يعد ذلك ممكناً في الغرب، لأن الضمير الغربي الذي تشكل المسيحية جزءاً أصيلاً وأساسياً منه قد أفسح حيزاً لا يقل أصالة أو اتساعاً لأفكار أخرى وقيم مغايرة، يمكن لبعضها أن يشكل غطاءً ذهيباً للإرهاب. في بلادنا، الأمر يختلف.

فبالرغم من أن النص القرآني يخلو تماماً من أية «كنسية إسلامية» ومن أى كهنوت إلا أن التاريخ الاجتماعي للإسلام عرف الكنسية والكهنوت... فالإمبراطورية العثمانية لا تختلف عن إمبراطورية «روما» المقدسة. وما زال في عصرنا من يحارب معارك انتهت منذ مئات السنين، وبالنيابة عن رموز واجتهادات انقضت منذ قرون. وليس المهم أن يحدث ذلك، فالأهم لماذا يحدث ؟

يحدث لأن الدين هو الأيديولوجية الشعبية الرائدة في اللاوعي الجمعي عند الجماهير العربية من المحيط إلى الخليج. إن ما يسمى بالطلائع الثورية قد تعتق هذا المذهب أو ذاك من مذاهب الفكر الحديث، ولكنها هي أيضاً كبقية أفراد الشعب وفي عرق الأصاقي تحمل الأيديولوجية الدينية نفسها. وهي الأيديولوجية التي لم يحدث لها ماحدث لثيلتها في الغرب لأن الشرائع الرجعية المستفيدة من «انتهاء» الدولة الإسلامية الأولى لم تسمح بذلك، ولأن الإمبراطورية العثمانية لم تكن لتسمح بذلك، ولأن الغرب نفسه منذ الحملات الصليبية إلى اليوم لم يكن يسمح بذلك.

وإذا أسقطنا من حسابنا المعاصر الإمبراطورية العثمانية، فإن الشرائح الرجعية «المسلمة» والدولة «اليهودية» والغرب «المسيحي» يؤلفون التجسيد الأوفى لهذا التحالف الأيديولوجى الدينى الذى يعتمد اعتماداً كلياً على تلك الأيديولوجية الشعبية الراقدة فى اللامعى الجمعى عند الجماهير.

وهى الأيديولوجية التى لا تمس، ولكنها تتحاز، وفقاً لميزان القوى الاجتماعى داخل الوطن، فهى تهب وراء أحمد عرابى وعبد الكريم الخطايب وأبن باديس وعمر المختار وسعد زغلول وجمال عبد الناصر تعلن الثورة ضد الاستعمار والصهيونية وأحياناً الرجعية. ولكنها أيضاً هى التى يمكن أن تسند الانكسارات والانتقالات المضادة لهؤلاء الثوار واختياراتهم جميعاً.

أكثر من ذلك، أنها تشكل الدعامة الراسخة لقوى الإرهاب التى تجد فيها مرتكزاً شعبياً عريضاً للتحرك، لأنها أيديولوجية «مقدسة» و«جاهزة» ولا تحتاج إلى تعب، بل هى ترافقه ٨ بالمائة من الأمية الأبجدية وأكثر من ٩٩ بالمائة من أمية المتعلمين وعلاقات إنتاج بالغة التخلف وغياب شبه مطلق للديمقراطية. وكلها عناصر «المناخ» الذى يميل بميزان القوى الاجتماعى ناحية التطرف لدرجة الإرهاب.

ليس ذلك فقط.

بل إن القاسم المشترك الأعظم بين النظام السياسى العربى والمجتمع نفسه، هو عدم استقلال الدين عن الدولة، أقول «استقلال» لفصل الدين عن الدولة، لأن الدين فى بلادنا تحت تصرف الدولة، موظف فى خدمتها، لم يتحرر بعد. وعندما يحز استقلاله، يصبح حراً وسيبداً لا سيقاً يمسك بمقبضه حاكم. لا يعود أداة بل يصبح جزءاً لا يتجزأ من «الضمير» باستقلاله يستقل الإنسان العربى أيضاً، فيتسع ضميره لقيم أخرى، ولا يعود الدين ملجأً وحيداً للإرهاب. لن يجد الإرهابى فيه الحصن المنيع، بل سيبحث عن مبرراته فى مذاهب «دنيوية» عديدة يخترعها أو يجدها عند الآخرين.

وبهذا المعنى، فالإسلام يدعو إلى استقلال الدين، حين خلا النص القرآنى من المؤسسة والكهنة. وحين جعل الناس أدنى يشؤون دنياهم والأمر شورى بينهم (١٢).

ولكن المسافة بين النص والواقع كبيرة، فالإسلام شيء والواقع الاجتماعى للإسلام شيء آخر. الواقع يقول أن ثمة تطابقاً وحيداً بين أى نظام عربى والمجتمع، هو الإيمان المطلق

(١٢) محمد أحمد خلف الله: ١ - القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة - القاهرة ١٩٦٧.

ب - القرآن والدولة - القاهرة ١٩٧٣.

ج - «الأسس القرآنية للتقدم» - القاهرة ١٩٨٤.

بالثيوقراطية، أى بالكنيسة والكهنوت، هناك حرص شديد على إبقاء الإسلام فى أسر الدولة وعدم منحه الاستقلال، وبالتالي إبقاء الإنسان العربى فى أسر العلاقة المشبوهة بين الدين والدولة.

هذه العلاقة غير الشرعية هى التى أثمرت وتثمر الإرهاب باسم الإسلام بين حين وآخر. ألا يحق للضمير العربى المعاصر أن يسأل نفسه سؤالاً بسيطاً : لماذا كانت الصهيونية أعلى مراحل الإرهاب ؟ وأن يجيب بشجاعة: لأنها أعلى مراحل الزواج بين الدولة والدين ! !
ذلك هو السبب الثانى لاقتران الإرهاب بالإسلام فى بلادنا.

(٢)

سبب ثالث، لارتباط الإرهاب بالدين فى بلادنا، هو غياب الديمقراطية.

وهو السبب نفسه الذى ربط بين الكنيسة والإرهاب فى العصور الوسطى الأوروبية.. فقد كانت ذروة التحالف البابوية والعرش هى الدكتاتورية والطفان والبطش باسم «الحق الإلهى» وكانت لغة الإنجيل هى اللاتينية التى يعرفها الرهبان والكهنة والأساقفة، ولا يسمعون بنقلها إلى لغات الشعب، لأنه - يزعمهم - ليس مؤهلاً لفهم «كلمة الله» وإدراك معانيها.

ولكن الراهب الألماني لوثر هو الذى خلع ثياب الرهبنة وتزوج وترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية، وتوالت الترجمات إلى كل لغات أوروبا. وفى ذلك الوقت كان رهبان العلم والفلسفة يظعن مسوح اللاهوت ويكتشفون أن الأرض كرة تدور، وعبر البحار يكتشفون قارات جديدة، وبواسطة البخار يكتشفون قوة جديدة. ومع دوران الأرض والبحر والبحار وادت الطبقات الوسطى الأوروبية فى أسواق الأبراج وبخان المصانع، ولم يعد ممكناً لأيدولوجية الكنيسة أن توقف عجلة التطور. لقد حاولت، فانهشقت أنهار الدم، وفى النهاية استسلمت. وباستسلامها أصبح ممكناً للبرجوازيات القومية الناشئة أن تلمح اقتصادها بالشعار الليبرالى «دعه يعمل دعه يمر» وأن تبشّن سياستها بالشعار الليبرالى «حرية، إخاء، مساواة» وكان من الطبيعى أن تتحول الليبرالية لأن تكون أرضاً ومناخاً لاستنبات العديد من الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التى تعارض الوجود البرجوازى نفسه، سواء من يمينه أو من يساره. حتى المسيحية ذاتها أصبحت عديداً من التيارات، بعضها حاول أن يساير التطور وأن يبرر الكشوف والمتغيرات الحديثة بالقول أنها كامنة فى الإنجيل، وبعضها يؤكد أن المؤسسة الكنيسة ليست من المسيحية فى شئ، وبعضها الآخر يرى العكس تماماً، يرى أن ما

يجرى هو من علامات القيامة واليوم الأخير، وأن «العودة إلى الأصول» هي المنقذ من الضلال ولكنها - أى المسيحية - وفى جميع الأحوال تحولت كما سبق أن ذكرت إلى جزء من الضمير العام، وإلى مجرد تيار من تيارات الفكر، تصارع كغيرها فى ظل الديمقراطية الليبرالية.

وقد تعرضت المسيحية فى الغرب، بعدئذ، لاضطهاد مؤكد فى ظل نظامين شموليين هما الشيوعية والفاشية، بغياب الديمقراطية الليبرالية من كلا النظامين. ولكنها عادت تسترد أنفاسها باندحار النازية وسقوط الستالينية، دون أن يؤدى ذلك إلى عودة «المؤسسة» أو تسييد الأيديولوجية.

وفى مرات أخرى حاولت الكنيسة، بالتحالف مع الفاشية فى أسبانيا والبرتغال وأميركا اللاتينية، أن توقف عجلة التطور الديمقراطي. ولقد استطاعت دائماً أن تواجه المد الديمقراطي هنا أو هناك، ولكنها فى النهاية لم تتمكن تماماً من وقف الزحف الشعبى نحو الديمقراطية. بل وقع العكس أحياناً، عندما خرج من صفوفها بعض القساوسة والرهبان والأساقفة للكلاح المسلح فى أحراش أميركا اللاتينية جنباً إلى جنب مع الراديكاليين «غير المؤمنين».

فى بلدان اختلفت الأوضاع كلياً. فى صدر الإسلام اختيل معظم الخلفاء الراشدين، واستمر المسلسل الدموى حتى انهارت الدولة العربية إنهياراً أشاملاً أفسح المجال للإمبراطورية العثمانية أن تهيمن على مقدرات العرب المسلمين خمسة قرون، عنوانها الرئيسى هو القمع والإرهاب والبطش والطفيان، باسم الإسلام.

ما سبق هذه الفترة بعد وفاة الرسول، يزمّن قصير وما تلاها حتى ظهور الجماعات الإسلامية، يشكل مسيرة «غياب الديمقراطية» العربية، أو مسيرة الثورة المضادة للإسلام فى أعز مبادئة وهو «الشورى». وإذا تفاضينا عن الحكايات والأمثال التى تضرب على عدالة أو نزاهة أو ديمقراطية هذا الخليفة أو ذاك، فإنه يمكن القول أن مبدأ الشورى لم يوضع قط موضع التطبيق والتفصيل... فاليعة التى تشبه «الملكية الوراثية» واحتكار التفسير والفتوى وإغلاق باب الاجتهاد فى فهم النص القرآنى والعكس تماماً فى الاستشهاد بالأحاديث النبوية، كل ذلك كرس تاريخاً معاكساً للإسلام من ناحية والتطور الديمقراطى كما وقع فى الغرب من ناحية أخرى.

وهى مفارقة مأساوية فى التاريخ الاجتماعى للآديان، لأن الإسلام فى الشرق على نقیض المسيحية فى الغرب، ظهر كثورة حضارية شاملة : ثورة الوحدة القومية للعرب،

ثورة الفقراء، ثورة المهجورين، وانتهى بوفاة الرسول وأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب إلى ظهور «طبقة جديدة» تتمتع بكل امتيازات الحكم الفردى المطلق. وبموجب الحق الإلهى فى السلطة، ورثت المصالح الاقتصادية للشرائح الاجتماعية السابقة فى العصر الجاهلى وورثتها بنصوص وتراويلات للنصوص، وبالحديث الحقيقية وأخرى مزيفة. وهكذا توارت الشورى لتصبح حواراً بين أفراد الأسرة الحاكمة أو مجلس القصر... الأمر الذى أعاد العرب عملياً إلى «جاهليتهم» الأولى، رغم الاحتفاظ بالإسلام، بل أصبح الإسلام الجديد - أو ما أسماه بالثورة المضادة للإسلام - هو السيف العاسم بيد الحاكم. والحقيقة أنه أصبح هناك أكثر من «إسلام» يتعدد الأجنحة المتصارعة على الحكم، وهو ماسمى بعنئذ بالمذاهب والفرق الإسلامية. ولكن الأمر المؤكد هو أن «السيف» كان لغة الحوار بين هذه المذاهب والفرق. والمؤكد أيضاً أن التيارات الأكثر راديكالية، كالقراطة والمعتزلة والخوارج وثورة الزنج، كانت تيارات عابرة سرعان ما دُبِحت ليسود بعدها التيار الأكثر محافظة. والمؤكد كذلك أن تياراً متقدماً كالمعتزلة قد مارس القمع الدموى مع خصومه متناسياً حرية العقل التى نادى بها. والمؤكد أخيراً أن هذا الغياب المطلق للديمقراطية، هو الذى أدى إلى انهيار الدولة العربية الإسلامية وفتح الباب واسعاً لهيمنة الإمبراطورية التركية باسم الإسلام.. أيضاً.

تجسد الانهيار أساساً فى بداية التفتت القومى للعرب والعودة السريعة إلى القبلىة والعشائرية الجاهلية، وتردى العدل الاجتماعى تردياً مروعاً تحكىه لنا ثورة الزنج ومأساة الحلاج بأفصح بيان، وانعدمت الحريات انعداماً شبه مطلق. الأمر الذى يشكل المفارقة المأساوية الثانية، بين ازدهار الحضارة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط على صعيدى العلوم الإنسانية والطبيعية وبداية تقهقر العرب أمام السيطرة التركية، رغم «عروية الإسلام».

وباسم «الوحدة الإسلامية» نخل العرب تمت المظلة العثمانية عصر الانحطاط الطويل، فلم تفعل تركيا أكثر من ترسيخ الركائز التى أوجدها حكام العرب أنفسهم من قبل، رُسُخت الحق الإلهى فى الحكم، وشرُعت للتفتت العربى الجاهلى، فلم تعترف يوماً بأمة عربية، وشجعت التناحر المذهبى، وقضت على العدل الاجتماعى قضاءً مبرماً، حتى أن الحكام العرب لم يعوبوا أكثر من حياة ضرائب الباب العالى وجلادين لرعاياهم.

وبإضافة العنصر الأجنبى (القومية التركية) إلى عناصر الثورة المضادة للإسلام، أصبح ممكناً لى عنصر أجنبى أقوى (العرب المسيحي) أن يقهر العرب والمسلمين جميعاً،

فبدأت الحروب الصليبية وانتصرت وانهزمت، ولكن «رجل أوروبا المريض» كان قد مات، وكان الاستعمار الغربي الحديث قد ولد، وكانت الأرض العربية من المحيط إلى الخليج ممهدة تماماً لاستقبال الغزو المتصل إلى يومنا، والذي بدأ بسقوط الأندلس، ولم ينته بعد بسقوط فلسطين.

وإذا كانت الإمبراطورية العثمانية والحروب الصليبية معاً، قد كرّستا القمع والتخلف فإن الغرب الحديث جاعناً يرفع عاليًا شعارات الحضارة والحدادة والليبرالية. ولكن حوالى قرنين يمضيان على تجربة محمد علي، ولا تجد الشعارات صدقاً عملياً في الواقع الاجتماعي العربي، بل مزيداً من القهر والتخلف والدكتاتورية، سواء من جانب جيوش الاحتلال المباشر أو من جانب السلطات الوطنية التي أعقبتها بعد ما سُمي بالاستقلال.

لم يتحول الإسلام برفقة النهضة العربية الحديثة إلى تيار فكري بين تيارات أخرى بل ظل كما كان دائماً «نسيجاً اجتماعياً» عموده الفكري الأيديولوجية الشعبية الرائدة في أعماق الوعي الجمعي، وهو النسيج الذي يكسو الحاكم والمحكوم معاً، ويرتدي النظام السياسي والعلاقات الاجتماعية معاً. وهو أيضاً النسيج البعيد كلياً عن «الأصل» الإسلامي الأول، ولكن خيوطه تتوزع بين عصور الانحطاط الطويلة الأمد والديانات السابقة على الإسلام والمسيحية. ومن هنا كانت الأمثلة الشعبية بالغة الثراء في التحريض على العبودية والاستسلام والقهر.

ولم تكن «النهضة» منذ قرنين مطابقة في أي شيء لنهضة الغرب، لا في المقدمات والتحديات ولا في السياق.

(٤)

هل أخفق تيار «الإصلاح الديني» الذي رافق مراحل النهضة والتحديث أم أنه بعث، تحت عنوان جديد هو «التيار الديني المستنير» ؟ وهل يعبر عن هذا التيار مثقفون كمحمد أحمد خلف الله وحسن حنفي وكمال أبو المجد، أم يعبر عنه «مشايخ» مناضلون كحافظ سلامة وعادل عيد وأحمد المحلاوي وعادل عيد وغيرهم وغيرهم ؟

في المستوى الاقتصادي - الاجتماعي كان التحديث يعني تحول بعض الأجنحة من كبار الملاك إلى مسوخ برجوارية تجارية تعتمد أولاً وآخرًا على مصانع الاحتكارات الأجنبية. وكانت الزراعة من ناحية وولة الموظفين من ناحية أخرى هما الجناحان اللذان لم تطر بهما قط البرجوازيات العربية الناشئة. لم تطر بهما في سماء الحرية الاقتصادية - الاجتماعية التي تتمتع بها «الحضارة الوافدة». ولدت برجوازيتنا - إذن، ومنذ البدء - مهورة وتابعة ومتخلفة، فكانت ثورتها الهشة والعارضة ورجعيتها الأصلية.

فى المستوى الثقافى اجتمعت الانتقائية والتجريبية والذرائعية دفعة واحدة، لصياغة المعادلة التوفيقية القائلة بالإسلام والحدائق والدين والعصر والعلم والإيمان، وهى المعادلة التى «انتقلت» من الإسلام النص المجرى من التاريخ، و«جريت» التكنولوجيا الغربية المجرى من الفكر، و«تذرعت» بالحدائق المجرى من المجتمع، وكانت حصيلة غياب التاريخ والفكر والمجتمع أن غابت الحرية وقيمت النصوص حبراً على ورق طيلة تاريخنا الحديث، وانحصرت المواجهة - بعد مائتى سنة - بين الله والشيطان.

إن بداية «الإخوان المسلمين» فى مصر، بعد أقل من عشر سنوات على ثورة ١٩١٩ ويقاها وتشعبها إلى «جماعات» أكثر من نصف قرن، يعنى بوضوح أن ما سعى بتيار الإصلاح الدينى الذى ارتاده الإمام محمد عبده فى القرن الماضى قد أخفق إخفاقاً ذريعاً، وأن معادلة «العلم والإيمان» قد انتهت لأن تكون شعاراً لانقلاب عهد السادات. وهى المعادلة التى أكدت رصاصة السادس من أكتوبر ١٩٨١ أنها غير قابلة للحياة.

ولكنها أكدت شيئاً آخر لا يقل أهمية، هو أن الغياب المطلق للديمقراطية فى ظلال الاستعمار العثمانى والاستعمار الغربى والحكم الوطنى، يحتم اقتران الدين بالإرهاب، بالرغم من مبدأ الشورى فى النص الإسلامى الأول، لأن التاريخ ينتصر فى النهاية، وعندما يغيب عن الذاكرة، لا يبقى سوى «المطلق» - الإيمان الدينى - أو النقيض المتطرف للديمقراطية، يترجم غياها بالطويل، بإعدامها... فلاتعود هناك «طبقات» ولا «قوميات» ولا «أفكار» بل خليفة الله على الأرض أو أمير الأمراء، ويتدفق نهر الدم، باسم الإسلام.

وهكذا، فالمأساة الحقيقية التى ألمت بالمجتمع المصرى - والعربى بشكل عام - تكمن جرثومتها الاجتماعية فى نشأة وتطور «الطبقات الوسطى» بلجنحتها المختلفة، وتكمن بذرتها الفكرية غير القابلة للنماء فى تلك «الثنائية الساكنة» التى دارت من حولها أعمال الطهاوى وخير الدين الترنسنى وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، وقيمت متساوقة مع البنية المشوهة للبرجوازيات العربية الممسوخة.

وحتى لاتضيق فى تراكمات التاريخ، علينا أن نشير فقط إلى جملة معطيات وافقت ميلاد هذه «البرجوازيات» :

لقد وجدت نفسها فى صراع مزبوج على جبهتين متناقضتين فى المظهر: الإمبراطورية العثمانية باسم الإسلام، والاستعمار الغربى باسم الحدائق.

- لم يصاحب ميلادها كشوف علمية أو فلكية من شأنها استيلاء الطبقة من داخل تكوينات اجتماعية مستقلة باحتياجاتها من أجل التطور، ومن شأنها استيلاء الفكر القادر على تفسير هذه الكشوف وتوظيف نتائجها من أجل التقدم.

- تركت التاريخ الاجتماعى للإسلام جانباً، وعادت إلى ما أسمته «بالينبوع». ومن ثم غابت عنها نتائج المسافة الهائلة بين الواقع والنص. وكانت أولى هذه النتائج التى أدت غيابها عن الوعى التاريخى إلى النشأة الإقليمية للبرجوازيات العربية: نسيان أن «الامة العربية» و «الهوية القومية» هى الأصل، أصل الأصول ، وأن الثورة المضادة للإسلام بقيادة الإمبراطورية العثمانية قد استهدفت أساساً هذه الامة وتلك الهوية. ولكن ضاعت فرصة القبض على التناقض الحقيقى مع تركيا، فالعودة إلى الأصول أو الينبوع كان يجب أن تعنى العودة إلى وحدة العرب، وهى الإسهام الرئيسى للإسلام الأول.

ولكن البرجوازيات العربية المسوخة عن ذرائعية «مالك الأرض الكبير» الذى تبرزج فى سوق الاحتكارات القريبة، لم تسمح لفكر النهضة أن يمسك بهذه المقدمة الوحيدة الصحيحة. وأصبح الإسلام «الصالحى» أو «الفقى» المجرد من التاريخ الاجتماعى للمسلمين هو الطرف الأول «فى معادلة النهضة».

- والحقيقة هى أنه أصبح ممكناً للمجتهدين أو المجتهدين أو المصلحين أو النهضةيين تطوير النص للتاريخ الجديد، أى للتحديث الغربى. وأضحت هناك منذ ذلك الوقت «رؤية غربية للإسلام» تفتح باب الاجتهاد لتأويله بما يخدم السوق الغربية التى أمست تدعى «بالحضارة الحديثة». كانت التقنية الغربية والفكر الليبرالى هما عصب هذه «الحضارة» فى عيون النهضةيين العرب، وبالأذات رواد «الإصلاح الدينى».

لم يحدث قط لهؤلاء النهضةيين أو أولئك الرواد أن تساطوا بعد «الانقياد» و «الصدمة» التى أيقظت البلاد عن معنى النهضة أو معنى الحضارة أو معنى التقدم أو معنى التطور أو معنى الإصلاح كما عرفها العرب والمسلمون فى ذروة أمجادهم، ولأعن دور الحضارة العربية الإسلامية فى نهضة الغرب الحديث، ولا عن دور الغرب وحجم هذا الدور فى صنع الحضارة «الحديثة» فضلاً عن مقومات هذا الدور وملايساته وخصائصه. وكان كل ماقلعه النهضةيون الرواد، هو أنهم رادفوا بين الحضارة والغرب يصفتها شيئاً واحداً. وكانوا فى ذلك الأوفياء لمطامح وإحتياجات الطبقات الوسطى الطالعة. وهكذا أصبح «الغرب» هو الطرف الثانى فى معادلة «النهضة الحديثة».

وهكذا أيضاً ترسخت معادلة «الإسلام والغرب» كحاصل جمع كى للثنائية الساكنة. فى «الواقع» كانت القضية مختلفة تماماً. كانت المعادلة قد تحولت لأن تكون «إسلام الغرب» قبل وبعد أى جهد «استشراقى» وقبل وبعد أى «غزو فكرى». كان الواقع يتناقض يومياً مع

النص المجرد، مع «الينبوع» أو الإسلام «الصافي». وكان باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه ليوائم بين النص والحداثة، أو بين الإسلام والغرب، لمصلحة الغرب أولاً، وركائزه المحلية ثانياً.

— وظل الواقع العربي يقول خلال قرنين من الزمان، إن «التوفيق» بين الإسلام والغرب قد انتهى عدة مرات إلى هزائم ساحقة. ولكن هزيمة ١٩٦٧ كانت ولا تزال هي الذروة بكل ما حملته من نظام «الثورة المضادة» التي اتخذت من مصر مركزاً لها، ولكنها في الأصل والجوهر والنتائج هي الثورة المضادة للأمة العربية كلها.

قال الواقع العربي إن «الإسلام» الذي أراد المصلحون عودته الى الينبوع، بقي في اللاوعي الجمعي لجماهير العرب والمسلمين «تاريخاً اجتماعياً شاملاً» في العادات والقيم والفكر والسلوك لا نصاً مجرداً من التاريخ، فلم يستطع أحدٌ العودة إلى ذلك الينبوع الصافي أبداً. واللاوعي الجمعي شئٌ مختلف كلياً عن الحياة اليومية للملايين البشر، حيث تناقضت المبادئ في كل لحظة مع ذلك «الضمير» المثقل والثاوي في الأعماق.

وقال الواقع العربي إن «التقنية» الغربية والفكر «الليبرالي» لم يترسخا قط في أعماق الأرض، فلا التخلّف لنتهى ولا الحرية أقبلت. وأضاف الواقع أن الغرب وركائزه المحلية قبل «الاستقلال» وبعده، كونوا عملياً حلف «التخلّف والديكتاتورية» ، وزاد الواقع أخيراً أن «النهضة» سقطت بين الحين والآخر ولم تتصاعد قط، ومن ثم بقيت «الإقليمية» وجهاً آخر لتبعية البرجوازيات المسيخة.

— ومن هنا كان المصير المسوي لتجربة القومية الناصرية التي عثرت على الطرف الصحيح للمعادلة الواجبة الوجود، وهي «القومية العربية» وطرفها الآخر هو «العالم الحديث»، ولكن بقاء البرجوازيات المشوهة عموداً للنهضة أسقط التجربة كلها في انفسال ١٩٦١ ثم هزيمة ١٩٦٧.

— ومع ذلك يبقى من الناصرية تصورها الصحيح لأية نهضة جديدة، أي أن «القومية العربية والعالم» هما المدخل الوحيد القادر على أن يكون إطاراً لقوة ثقافية شاملة، تسقط من حساياها نهائياً البرجوازيات المرتبطة بنيوياً بالغرب، فتضيف الديمقراطية والتنمية الحديثة جناحين تطير بهما الأمة العربية بعد طول انكسار.

هل أخفق «الإصلاح الديني» إذن ؟ نعم، لأنه جزء من المعادلة التوفيقية التي سقطت... ويسبب إخفاقه وتحت شعار «العودة الى الأصول» كان لابد لفتيات الإرهابية أن تتجمع وتملا الساحة.

هل يمكن أن يكون «التيار الديني المستنير» بديلاً ؟

نعم، في اللحظة التي يتواصل فيها الشعب... أى عندما ينحاز اللاوعى الجمعى إلى جانب «الوعى بالنهضة» فى خضم حركة شعبية حقيقية. حينذاك فقط يتحرر الدين من الإرهاب، أى عندما يتحرر الوطن من الاستلاب السلفى والاعترا ب العاجز عن الإبداع والقادر على استهلاك منجزات الآخرين دون الانخراط القلى فى الطاء المضارى.

(٥)

أخيراً، هل نحن نحتاج إلى ثورة على الدين ، أم ثورة دينية ؟ لعلنا لا نحتاج - بمعنى ما - لا إلى هذه ولا إلى تلك، ولعلنا نحتاج - بمعنى آخر - اليهما معاً.

ما هو المعنى الأول الذى «لا» نحتاج فيه إلى الثورتين ؟

ينطوى هذا المعنى على وجهين: الأول هو أن ما يعنينا هو نقد الشقاء على الأرض لا نقد الملائكة فى السماء. وبالتالي فإن الظلم والظفان والاستغلال والفرز، هو الذى نحاربه سواء تجسد فى «دولة» أو «فكر» أو «طبقات اجتماعية» أو «استعمار أجنبى»، وسواء كانت هذه الرموز عارية أو تلتفت بثياب الملائكة أو انتطت بأسماء الله الحسنى. إن هذا الانتحال أو التزيير لا يتم إلا بقصد الإرهاب، فمن يبتفى العدل والحرية والمساواة لا يحتاج فى دعوته للتحدث باسم العناية الإلهية^(١٣).

هكذا نحن لا نحتاج إلى ثورة دونكيشوتية على الدين سواء أكان المطلق المغيى، فكاننا نحارب طواحين الهواء، أو كان الأيديولوجية الشعبية الراقدة فى لاوعى ملايين «المؤمنين» وكاننا نحارب الجماهير نفسها.

ولسنا أيضاً بحاجة إلى ثورة دينية لثلاثة أسباب على الأقل: الأول، لأن الثورة المضادة للإسلام طال عليها الزمن بحيث أصبح لها «تاريخ اجتماعى» يفصل النص عن الحاضر فصلاً إطلاقياً، أى أن العودة إلى ينبوع أمست كاستعادة الحلم من أنغال الذاكرة، لا علاقة له بالواقع. هنا نصل إلى السبب الثانى وهو أن محاولات «الإصلاح الدينى» كتجربة نهضوية يراد بها أمران متناقضان- تحديث الإسلام وتأميله - قد أخفقت فى وقف الثورة المضادة للإسلام أو ما يسمى بتطهيره من «الخرافات» التى علقت به فى عصور الانحطاط، أخفقت لأن «التفريق» السكونى بين الإسلام والغرب كان أيضاً «إلصاقاً كميّاً» بين نقيضين انتهى بهما الوضع إلى «الانفصال»، فعاد الإسلام إلى «جوهره النقى المكتفى بذاته» فى إطار الدعوة الإلهامية إلى الدولة الدينية وانسلخ بعيداً كل البعد عن أصول النهضة ومرادها فى التحديث.

(١٣) من أهم المساجلات وأغناها فى هذا الصدد ذلك الرد الذى الواضح المستقيم لثالب هلسا «الجلول فى معركة الحضارة» ببيروت ١٩٨٢، وهو رد على كتاب منير شفيق «الإسلام فى معركة الحضارة». ولكن الطرح الذى أقمه هلسا يتجاوز كونه ردّاً على أطروحة شفيق.

كذلك «الغرب» عاد مباشرة إلى هدفه الطبيعي الثابت، فخلق تماماً مسوح الحضارة والتحديث والفكر العلمى، ولم يعد فى بلاننا أكثر من الهيمنة المباشرة وغير المباشرة. كان التوفيق بينهما إذن نعمة، ولكنها نعمة مؤقتة تحولت سريعاً إلى نقمة. كان التوفيق بينهما إذن نهضة ؟ ولكنها النهضة التى سرعان ما كانت تسقط وتسقط حتى آلت إلى «السقوط النهائى»، وهنا يأتى السبب الثالث لانعدام حاجتنا إلى ثورة دينية لأن «المطلق» كفاية فى ذاته يحتاج إلى أدوات من جنسه حتى يظل «مطلقاً» إذ اتجسد فى «دولة» بالمعنى الهيجلى. ولما كان البشر وعلاقات الإنتاج وحتى الطبيعة، كلها «نسبية»، لذلك حاشا للمطلق أن يتحمل أوزار هذه الأدوات النسبية، فضلاً عن استحالة الامتداد القيى للمطلق فى عالمنا النسبى. وهى الاستحالة الإسلامية البارزة فى رفض التجسد.

ومع ذلك، أو لهذه الأسباب مجتمعة، ما أھوجنا إلى ثورة على الدين «النسبى» أى المؤسسة الدينية الملعنة أو الموجودة بغير إعلان، إن الثورة على الظلم والقهر والاستغلال والإستعمار، هى بالضرورة ثورة على التقمص البشرى للمطلق القيى، سواء كان فكراً أو دولة أو طبقة أو غازياً أجنبياً، ولعل أسوأ ما يمكن أن يساء به إلى المطلق القيى هو ذلك الادعاء غير الإسلامى والقائل «بحزب الله» كما سمعنا فى إيران ولبنان. أنها استهانة مروعة بعقل «المؤمن» فضلاً عن ابتزاز مشاعره، حين ينزل البعض بالمستوى الإلهى إلى زعامة حزب، كآية زعامة سياسية لبضعة الوف من البشر. آية مهانة، وأى استغلال لب لهاية «الإرهاب». كذلك الأمر مع «ولاية الفقيه» أو «المُرشد الإلهى للثورة» أو تسمية أى إنسان مهما عظم شأنه بآية «آية الله» أو «روح الله» كلها كترادفات لخللة فرد له فى حكم الأرض. وهو ادعاء لا تقوم عليه بيئة إلا فى عصور الظلام فى التاريخ الاجتماعى للمسلمين، يستعيد أفئذ ما كانت عليه الإمبراطورية العثمانية والكنيسة الكاثوليكية فى العصور الوسطى.

ومن المفجع أن هذه الادعاءات «الإسلامية» تتناقض كلياً - فى إيران ذاتها - مع هيكل الحكم المأخوذ بكامله من الغرب، كالبرلمان ورئاسة الجمهورية والمصارف، والنتيجة العملية هى ازدياد الظلم والاستغلال والاتجار والقهر واليقس الاجتماعى، وذبح الآلاف من المسلمين فى غابة دموية بلا نظير من القوضى والغراب الشامل وتناحر القوميات وعقدة العدا للرب وعقدة العدا للديمقراطية والطمانية عموماً.

باكستان نموذج آخر يرتدى حاكمها العمامة حيناً والبزة العسكرية أحياناً، ولكنها فى الحالىن يدعى الإسلام. وبباكستان هى أحد الاصول الفكرية والعملية لتكوين «دولة دينية» منذ انفصالها عن الهند فى عام ١٩٤٧. وهوالتاريخ الذى تكونت فيه «إسرائيل» على هدى الفكرة

ذاتها. ولكن القومية البنجالية رأت في الانفصال عن باكستان ما يحفظ لها «هويتها» رغم الإسلام. ما هي النتيجة؟ يقتل «الخلفاء» الباكستانيون والبنجاليون بعضهم بعضاً بالانقلابات العسكرية أو المحاكمات الصورية. ولا حكم ديمقراطي هنا أو هناك، بل غياباً مطلقاً للحريات وإزدهاراً مطلقاً للفقر وتحالفاً مع الغرب.

هو الأمر نفسه في أقطارنا العربية.

أشكال متعددة الادعاء والتزيير.

كانت الحركة الوهابية والحركة السنوسية والحركة المهدية حركات «إصلاح ديني» فانتهت إلى أن الدين أصبح في خدمة العائلة الحاكمة وليس العكس... تقطع يد السارق علناً، ويذبح القاتل بحد السيف علناً، ويُرجم الزاني أو الزانية علناً. وهذا هو «كل الإسلام». ولكن من السارق ومن القاتل ومن الزاني؟ بل ماهي السرقة وما هو القتل وما هو الزنا؟ تجيب الوقائع الدامغة أن «أغنى» الدول العربية هي أيضاً أغناها بالفقر، ورغم أنها الأكثر تحالفاً مع الغرب، فإنها أكثر النماذج العربية صراحةً بانفصال الإسلام عن الحضارة. والمار الأكبر أن هناك أقطاراً - باسم الإسلام - تخلو من أي تشريع وأي قانون سوى ما ينطق به الحاكم. لا ديمقراطية «غربية» ولا شورى «إسلامية».

هذا النموذج يتكرر في الأقطار العربية بنسب متفاوتة وأشكال مختلفة. وإذا كانت هناك «الدولة - العائلة» فالأمثلة العربية الأخرى على الدولة - الطبقة أو الدولة - الفئة أو الدولة - الطائفة أو الدولة - القطاع الجغرافي، عديدة. وإذا كانت الازواجية بين الوجه الجاهلي والقناع الإسلامي سافرة، فإن أقطاراً عربية أخرى ترتدى أكثر من قناع. ترتدى أحياناً القناع الليبرالي، وأحياناً القناع العسكري، وأحياناً القناع الصريح، وفي جميع الأحيان القناع الديني الإسلامي تحديداً.

والممارقات التي نكتوى بنيرانها كنتيجة مباشرة لازواجية الوجه أو تعدد الالقمة، تفوق المصير. تهدد الجماعات الدينية سلطة أحد الأقطار مثلاً، فتعالج الأمر بالمزيد من برامج الإعلام الديني والمزيد من التشريعات الدينية.

يظنون أنها «التهديد» أو سرقة البساط من تحت أقدام المتطرفين، والحقيقة هي العكس تماماً فإنه مزيد من الزيت على النار. لأنه إقرار بصحة فكر هذه الجماعات. وطالما أن فكرها صحيح، فمن خفها استلام السلطة لتنفيذه، فهي الأولى والأجدر بذلك. في خطابه أمام

مجلس الشعب والشورى يوم ٥ سبتمبر - أيلول ١٩٨١ قال السادات حزيناً مهدداً لقرارات الاعتقال «يقولوا الإسلام دين ونحلة... صحيح وما قلناش حاجة.. لكن لاسياسة في الدين ولا دين في السياسة». وهى فقرة تجسد هذا التناقض اللزج لدى السلطات العربية، قالها السادات بعفوية أقرب إلى السذاجة.

كيف يمكن الاعتراف بالدولة الدينية ولا تعطى السلطة لخدمة هذه الدولة ؟

مفارقة أخرى، حين تكون هناك مشكلة سياسية بين دولتين، فنتهم إحداها الأخرى «بالكفر» رغم أن المعروف عن الدولة صاحبة الاتهام أنها تتنادى بالعلمنة واللائقراطية. وهكذا نشاهد كيف يمكن أن تؤيد دولة «علمانية» من حيث المبدأ، معارضة دينية داخل دولة أخرى. الغاية تبرر الوسيلة، ينتصر ميكافيللى لا محمد أو ماركس. لا علاقة للمبادئ الثابتة بالمصالح العابرة. ولكن النتيجة المؤكدة هى سيادة الإرهاب الدينى فى خاتمة المطاف، سواء أكان المؤسسة الحاكمة أو فى صفوف المعارضة.

من هنا كانت حاجتنا إلى ثورة على هذه المؤسسة من جذورها إلى فروعها، لا نقداً للسماء بل نقداً للشقاء على الأرض^(١٤).

(٦)

ليست هناك أفكار، أية أفكار، قابلة للإلغاء هكذا لمجرد القول أنها ضد التقدم أو ضد المقدسات أو ضد الدولة. كل الأفكار حُرير بكافة الوسائل، ويقتضى فى النهاية تسخر من الذين تصوروا أنهم أعدموها فى السجون والمعتقلات والحروب والمناقص.

كذلك، ليست هناك أفكار، أية أفكار، قابلة للبقاء لمجرد أنها تمتعت بالأمس أو أنها تتمتع اليوم بأغلبية الأصوات، أو أنها محمية بأحدث منجزات الأسلحة.

فالفكرة تبقى أو تزول وفق ارتباطها بالمقد بحركة الإنسان واحتياجاته، لا وفقاً للرغبة أو الرفض ولا وفقاً للحرية أو القمع.

والأفكار الدينية التى عاشت مئات السنين إلى اليوم، ليست استثناءً، فهى لازالت باقية فى صدور مليارات البشر.

(١٤) من أغنى الإسهامات التى قدمها محمد النويهى قبيل رحيله مقاله الطويل «تحريرة فى الفكر الدينى» وقد نشر أصلاً فى مجلة «الأدباء اللبنانية» ثم فى كتيب مستقل (بيروت ١٩٧٥) يعالج هذا المعنى من منطلق ليبرالى أقرب إلى العلمانية.

ونحن العرب - مسيحيين ومسلمين - لسنا أيضاً استثناءً بين هذه المليارات من البشر، لسنا وحدنا «المؤمنين» بالآديان حتى نفرق بيننا وبين الآخرين في قضايا الفكر الاجتماعية بأن منطلقتنا لها خصوصيتها.. فهذه الخصوصية في الحقيقة أكثر اتساعاً من المنطقة العربية وأكثر اتساعاً من الرقعة الإسلامية.

ولم يمنع «الإيمان» المسيحي أو البوذي في الشرق والغرب أن تأخذ بعض المجتمعات هنا وهناك سبيلها للتطور، يماضي ذلك معالجة المسألة الدينية وموقعها أو دورها في مجرى هذا التطور.

لقد أدى «التطور» في بلادنا لأن يقتنر الدين بالإرهاب. ولابد أن يكون هناك خلل خطير في سياق هذا التطور، جعل من الممكن لفكرة تنادى بالمحبة والسلام والتسامح والحرية أن تقتنر بالإرهاب.

إن الخلل اليساري لم يعد قائماً، فقد انتهت إلى غير رجعة المرحلة التي كانت فيها بعض الأتلام اليسارية تعلن الحرب على السماء، وأصبح هناك ما يشبه الإجماع اليساري على أن المعركة - حتى بوجهها الميتافيزيقي - هنا على الأرض.

والخلل النهضوي هو الآخر لم يعد قائماً، فقد انتهت «النهضة» بعد سقطات متتالية إلى سقوط نهائي، انفرطت فيه معادلة الإسلام والغرب، فاصبح هناك الإسلام الغربي أو إسلام الغرب. أما «و» التكافؤ بين طرفي المعادلة فقد دأستها الهزائم تحت سنابك الفيل الغربي.

والخلل اليميني ليس خلاً، بل هو الاستقامة المنطقية لعصور الانحطاط، أو الامتداد الطبيعي للثورة المضادة للإسلام.

ولكن غير الطبيعي هو العلاقة بين المجتمع وهذه الثورة المضادة للإسلام التي تتخذ لها تسميات جديدة.

ولا شك أن هذه الثورة الدينية المضادة - إن جاز التعبير - لها علاقة وثيقة بالثورة المضادة الأم، في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فالتبعية المطلقة للغرب هي التي أدت في خط سيرها المعقد إلى الاعتراف بالعدو الصهيوني. الأمر الذي ينسجم كلياً مع الجهر «بتين الدولة العربية» وتشريع الأفضلية «لأهل الكتاب» سواء كان الإنجيل (الغرب) أو التوراة (إسرائيل).

والمشكلة هي أن باب الاجتهاد مفتوح، أمام خالد الإسلامبولي الذي فسر الإسلام بأنه تنفيذ حكم الشعب في «خائن» مصر والعرب، وأمام ثوار جنوب الجزيرة الذين اتخذوا من الحرم المكي منبراً مسلحاً للإطاحة بالحكم السعودي.. ولكنه مفتوح أيضاً لجماعات الإرهاب المسلح التي تنشر الفتنة الطائفية وتتحالف مع أعداء الأمة بشكل مباشر أو غير مباشر، وتقف بحسم ضد كل ما هو «متقدم» على كافة الأصعدة.

والإشكالية الاجتماعية هنا، هي أن الجماعات توجه خطابها إلى «المجتمع» ككل، وفي الوقت نفسه هي ضد «المجتمع» ككل .. إنه ينظرها مجتمع «الكفر» أو الجاهلية، في المواجهة يقف منها المجتمع موقفين : الأول هو «علم الاعتراف» بإرهابها الدموي، والآخر هو الانجذاب الخفي نحو ما تنتشده من مثاليات. إن هذا الموقف الأخير مصدره عاملان: الأول هو فساد النظام العربي المهيمن، والآخر هو انحياز الأيديولوجية القبيية الرائدة في اللاوعي الجمعي لهذا «المطلق» الذي تنادي به الجماعات.

والسؤال هنا: ما السبيل لحل هذا الحشد من التناقضات ؟

والجواب أنه بقدر حاجتنا إلى ثورة على «الدين - المؤسسة»، نحتاج كذلك إلى ثورة مدنية، كجزء لا ينفصل عن الثورة الثقافية الشاملة. أي أننا لا نتوقع مما يسمى بالتيار الديني المستنير أن يصبح امتداداً جزئياً لما سمي في النهضة بالإصلاح الديني .. بل لابد من توليفه في إطار الثورة الثقافية، ووظيفته على وجه التحديد، هي كسب الأيديولوجية الشعبية الرائدة في اللاوعي الجمعي إلى جانب «البرنامج الوطني والقومي» للثورة الثقافية.

إن الاتصال الفكرية الممتازة للإصلاح الديني لا تتكامل إلا بدورها الجذلية مع نضالات القوى الاجتماعية والسياسية للطبقات الشعبية. وهذه الدورة نفسها لا تتجزأ أهدافها بغير تعديل راديكالي في ميزان القوى الاجتماعي.

ولكن الدلائل الفكرية المضاد للإرهاب، والذي يتحتم على قوى «الثورة الدينية» أن تولفه في إطار الثورة الثقافية الشاملة، يحتاج لهذه الجدولة من الأولويات:

- إن انحياز الأيديولوجية الشعبية (الإسلام بتاريخه الاجتماعي) إلى جانب برنامج وطني قومي لا يتم بغير حل التناقض بين النص والشعور. أي بإزالة المسافة بين التكوين الداخلي العميق للإنسان العربي، والواقع الخارجي المستلب.

فالثورة الواسعة بين الذات العربية والديكور المزيف الذي تحيا بين جذرائه كأنه «واقعها» هي التي تتسع لتسلل الإرهاب الديني . ولا مجال لردم هذه الهوة، بغير تشوير راديكالي للبنى الاجتماعية الثقافية العربية.

إننا نفوز باستقلالنا القومي الحقيقي، للمرة الأولى، في اللحظة التي يتم فيها احتراق الهياكل المستعارة غير الإنتاجية للاقتصاد والثقافة والمجتمع العربي.

العلاقة بين القومية والدين في بلادنا تتخذ مساراً معاكساً للعلاقة بين القومية والدين في الغرب، لا كفرق بين المسيحية والإسلام، ولا كفرق بين العرب والغرب... بل لأن الإسلام

كان عنصر توحيدياً حاسماً للغة العربية، فهو أساس من أساساتها الأولى، ولم يكن في يوم من الأيام غريباً عنها أو نقيضاً لها، وهو باق إلى اليوم والد في عصارة تكوينها. والعكس تماماً حدث في الغرب، حيث تكونت القوميات الأوروبية بمواجهة الكنيسة والمسيحية معاً : الأولى كمؤسسة متحالفة مع الإقطاع والثانية كمقيدة مضادة للفكر العلمى الجديد.

هذه هى «الفصوصية» العربية فى موقفها من الدين. ولا علاقة لهذه الفصوصية بالوهم الشائع أننا «المؤمنون» الوحيدون. إن قوميتنا لا تتناقض أصلاً مع الدين الذى يشكل - بالإسلام العربى والمسيحية الشرقية - جزءاً أصيلاً فى تشكيلها وتطورها.

إذا كان الإسلام هو الجذر الأيديولوجى لوحدية العرب القومية، فقد كانت المسيحية الشرقية هى المصل المضاد للطائفية. لقد وحد الإسلام أعرافاً وطوائف وقبائل متباينة الأصول والينابيع. ولذلك كانت الديمقراطية - يكثر معانيها أصالة - هى الروح التى بدونه «تتفصل» قوميتنا إلى شعوبية المجاهلية.

هذا على الصعيد الاقتصادى - الاجتماعى - السياسى. أم على الصعيد الأيديولوجى، فقد كان، ولا يزال، اعتراف الإسلام بالأديان والحضارات الأخرى، هو مصدر أى تأصيل لعلمنة هذا العنصر الرئيسى فى بنائنا القومى.

فالإسلام من هذه الزاوية المجهولة، أو المتجاهلة، هو الأيديولوجية العلمانية المفارقة تماماً لتعريف العلمنة الأوروبية، أيديولوجية التنوع بتحرير الدين من الدولة واستقلاله عنها.

تلك هى الأولويات فى أى جدول أعمال لثورة دينية تنشُد فك الارتباط بين الدين والإرهاب. وفى الوقت نفسه تريح ملايين المؤمنين إلى جانب الثورة الثقافية وبرنامجها يرتقى ببلادنا ويصل بينها وبين حضارة العالم الجديد من مواقع النديّة والتكافؤ والتفاعل الخصب الخلاق بين جميع الثقافات والتجارب الإنسانية.

الفصل الثالث

اليوتوبيا الضائعة

لهذه الناصرية الآن؟

ولست هنا في مجال التقييم أو التقييم للظاهرة الناصرية، ولكنى سحاول امتحان بعض الأفكار في صيغة استفهامية: كيف نشأ السؤال مثلاً، وأين؟ من هم الذين يطرحون السؤال الناصري لا كإفراد، بل كقوى؟ ما هي علاقة السؤال بدائرة الواقع، كوقائع، وبدائرة الفكر، كإفكار، أي بمستويات كلتا الدائرتين ونوعياتهم... إلى غير ذلك من تساؤلات تملحها الرغبة في «الاستفهام» أكثر من الرغبة في التقييم أو التقييم.

لم يكن السؤال الناصري سرّاً مستطفاً على الفهم طيلة حياة «الزعيم» بالمعارضة أو الموافقة أو درجات الالتباس بينهما، ولكنه تحول إلى ما يشبه «الطلسم» بعد غيابه سواء من المفيدين أو المعارضين أو من الملتبس عليهم الموقف بأكمله.

المعارضون كانوا من ناحية قد جمعوا بين الفكر والواقع على السواء، أي أنهم عارضوا صلياً بإحداث التغيير المضاد للناصري (إنقلاب ١٩٧١) وفكرياً بتبريره. ومن ناحية أخرى، فهم من قبيل التبسيط الشديد طرفان: الأول يسمى «المرتد» أي أنه كان مصوباً على الناصرية في الماضي ولم يعد كذلك في الحاضر، والآخر يسمى «الرجعية» أو «الثورة المضادة» رمز إلى القوى الاجتماعية والسياسية التي تناقضت مصالحها الاجتماعية أو السياسية مع الحكم الناصري. هؤلاء المعارضون - بفرقتهم - يقولون لنا باختصار: إن الناصرية كانت سجنًا كبيراً في الداخل، وأنها كانت حلاً إمبراطورياً في الخارج العربي، وأنها في الحالين كانت مقايضة في التبعية للأجنبي إذ استبدت الشرق بالغرب، وأنها في جميع الأحوال كانت دولة الحروب والهزائم^(١).

ليس مهماً تنفيذ أو تأييد هذه المزاعم، أو سؤال أصحابها عن البديل الذي قدموه فالأهم أنهم ينتهون إلى أن الناصرية «مرحلة» - أي كانت درجة سوادها - قد انتهت للأبد، بل تمكن عدداً وكثافتها لم تكن على الإطلاق، ثمانية عشر عاماً ليست زمناً في تاريخ الشعوب، والهوامش الضيقة في كتاب الأمم يمكن محوها دون أي خسران يصيب النص الرئيس.

(١) لاجابة بنا إلى المصمر ولكننا نشير فقط إلى أدبيات التيارات الإسلامية والرفدية.

أما المؤيدون، أو من يسمون أنفسهم وقد يسميهم البعض بالناصريين، فهم داخل مصر مجموعات الشباب والكهول والشيوخ الذين تبعوا من نواثر أوسع بكثير كانت شكل بناء الدولة الناصرية في سلطتها وتنظيمها السياسى. أو هي مجموعات من الشباب والكهول والشيوخ ارتبطت بفكر أنقذها من اللجوء السياسى ناحية اليمن أو ناحية اليسار، ولا زالت ترى في هذا الفكر منقذاً تاريخياً يرضى ضميرها الوطنى المعادى للاستعمار والمحب للعدل، دون الاضطراب - رغم التدين - إلى اللوذ يالتطرف الدينى للإخوان المسلمين أو الجماعات الإسلامية الأخرى ودون الاضطراب - رغم الشعارات الاشتراكية - إلى اللوذ بالماركسيين، ودون الاضطراب في العودة في اتجاه الأحزاب القديمة وفي مقدمتها الوفد

هؤلاء المؤيدون بقريتهم يرون الناصرية «الزمن المستمر» لا إحدى مراحل الزمن، كما يرونها قلعة الحرية والاستقلال والهوية القومية والنموذج الطيبى لجميع العرب، والنموذج «الرائد والمرشد» لجميع أقطار من يسمى بالعالم الثالث. إنها عند هؤلاء بدرجات متفاوتة هي النظرية العالمية الثالثة للتحضر والتنمية بعيداً عن الماركسية والرأسمالية معاً.

ليس مهماً أيضاً تقنين أو تأييد هذه المزاعم، أو سؤال أصحابها لماذا انتهت «الثورة» إذن إلى «ثورة مضادة»، فالأهم أنهم ينتهون إلى أن الناصرية هي حقيقة الحقائق في عصرنا، وأن الردة أو الثورة المضادة ليست أكثر من لحظة عابرة سرعان ما تزول وتعود مصر - وكل العرب، بل والعالم الثالث بأكمله - إلى الناصرية من جديد، إلى براعتها الأولى ونقاها الثرى وفطرتها الصافية، كما كانت أيام «الزعيم».

أما الذين اتيس عليهم الأمر بعد غيبة «القائد التاريخى» فقد سبق لبعضهم أن شارك في صياغة دولته وأفكاره، وبعضهم لم يشارك ولكنه انتنى إلى الدولة والأفكار اختياراً أو اضطراراً. وهم في يناييعهم الأولى ليسوا كتلة متجانسة، فبعضهم من أهل اليمن وبعضهم الآخر من أهل اليسار وبعضهم الثالث من أهل الوسط بتموجاته المختلفة. يجمعهم القول مع المعارضين للناصرية إنها مرحلة انتهت حقاً، ثم يختلفون مع المعارضين حول طبيعة هذه المرحلة وحجمها في التاريخ الوطنى والقومى والإنسانى، إنهم يرون ما يسمونه بالبياض والسواد معاً أو ما يعبرون عنه أحياناً بالسلبيات والإيجابيات في هذه المرحلة.

يجمع هذا الفريق أيضاً القول بأن ما جرى بعد غياب عبد الناصر ولا زال يجرى الآن، هو «ارتداد» على المرحلة الناصرية، ولكنه الارتداد السلبى والإيجابى معاً : بمعنى أنه من الأفضل أن تلخذ الأمور «مجرها الطيبى» بدلاً من تأميم الصراع الطبقي حتى يتقادم ويحدث التغيير الراديكالى (وهذا الجناح يساوى بالطبع). ومعنى آخر كذلك هو استقلال

الدعوى الديمقراطية المهدورة في العهد الناصري، واختر الشعب في ظل الديمقراطية المقبلة النظام الذي يريد (وهو جناح ليبرالي بالطبع) بدلاً من تأميم الديمقراطية في ظل النظام السابق^(٢).

(٢)

هذا داخل مصر ، أما خارجها فهناك ثلاثة نماذج على الأقل.

النموذج اللبناني، حيث تتعدد التنظيمات الناصرية. فتحقق كل عام بعيداً «القائد المعلم» وغيابه، وتطبع صورته وشعاراته، ولكنها في السياسة لها أفكارها وأفعالها الخاصة لبنانياً وعربياً ولولاً. وهي أفكار وأفعال يصعب جداً على الراصد النظرى أن ينسبها إلى منهاج ناصري ما أياً كان تعريفنا لهذا المنهاج... وإنما هي تنظيمات «لبنانية» من زاوية موافقته الضمنية على اللعبة السياسية (الاتحاد الليبرالي للطوائف) بل وتصل ليبراليتها إلى حد تعددها الذاتي نفسه، فكل تنظيم ناصري لبناني سياسته وممارساته المختلفة كلياً عن أي تنظيم ناصري لبناني آخر. ولكن الجميع يحملون اللقطة الناصرية. أين ذلك من «تحالف قوى الشعب العاملة» وهو الفكر التنظيمي للناصرية ؟ وأين «ميثاق العمل الوطني» وهو جوهر الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي الناصري ؟ لا شيء، بل تتحدد سياسة التنظيم وممارسته في ضوء المعادلة اللبنانية والارتباط العربي المباشر بهذا الحوار أو ذاك.

النموذج الثاني هو التنظيمات الناصرية السرية في بعض الاقطار العربية، وخاصة في الشرق. وهي تنظيمات صغيرة سبباً، تحمل لواء الدعوة للأفكار السياسية للناصرية في أحيق الملود «الدعائية». ولم يصدر عن أي منها تأصيل نظري لاختبار الفكر بواقعه القطري، رغم كل الاجتهادات حسنة النية والتي تخاطب الآخرين على أساس «لو أن عبد الناصري كان حياً لما حدث كذا وكذا... أو لفعل كيت وكيت». ولكن نون تحليل لوضع محلي أو عربي أو دولي في ضوء منهاج ناصري ما ، فضلاً عن غياب البرنامج السياسي القادر على الفعل التغييرى باتجاه تسويد الناصرية الاجتماعية والاقتصادية هنا أو هناك.

والنموذج الثالث هو بعض الناصريين المشاركين في جبهة وطنية بهذا القطر أو ذاك، وهي مشاركات لم تفصح في أي وقت عن تمايز فكري ملحوظ بين منبرهم المستقل ومنبر

(٢) من هذا النوع الأخير: لويس عوض في كتابه «أقنعة الناصرية السبعة» - بيروت ١٩٧٥. ولكن الوثيقة الأهم في هذا السياق هي «ملف عبد الناصر بين اليسار المصري وتولييق الحكيم» - القاهرة ١٩٧٥.

السلطة القائمة.. الأمر الذي لا يهدينا إلى أية «واقعة فكرية» محددة نستكشف منها أين هم من الناصرية كنموذج أو حتى كمشروع.

قلت إن الناصرية خارج مصر تنحصر في ثلاثة نماذج على الأقل، لأنني لم أنس الجهود والاجتهادات الفكرية لبعض المستقلين عن التنظيمات أو الملتزمين بها (٢)، وهي تدخل في صميم حوارنا الرئيسي بعد قليل حول ما إذا كانت الناصرية، في الأصل، سؤالاً مطروحاً بالفعل، وكيف؟

(٤)

«التاريخ لا يتكرر، ومن ثم لا تكرر التجربة الناصرية، كما أن الناصرية لم تكن نظرية حياة صاحبها، ولم تصبح كذلك بعد رحيله، فماذا يمكن أن يبقى منها الحاضر أو المستقبل؟» لتكن هذه الصياغة من جانبي إيجازاً مركزاً للعديد من التساؤلات.

فكثيرون هم الذين يحرصون على تسمية الناصرية بالتجربة، حتى أنهم يدرجونها على الفور، ولو في اللاوعي، بخانة الماضي الذي يمكن دراسته والانتفاع بدروسه وعبءه، ولكن دون أن يرتفع ذلك إلى مستوى «دليل العمل» الذي تسترشد به الثورات وحركات التحرير.

وكثيرون أيضاً هم الذين يحرصون على تسمية الناصرية بالمذهب أو الأيديولوجية أو النظرية، حتى أنهم يلتصقون لها أسباب البقاء ومبررات الوجود في الحاضر والمستقبل.

وأرجو أن يسمح لي الفريقان بأن أختلف مع تصور كليهما ... فالناصرية لم تكن مجرد «تجربة»، ولا هي وصلت إلى الحدود الأكاديمية المعروفة لمصطلح «النظرية»، دون أن يفهم من «عدم الوصول» هذا، أنه أقل مستوى أو أقل شأن . وأيضاً دون أن ننسى أن التجربة والنظرية قد اجتمعت أحياناً كثيرة، ولم يكن ذلك ليعني النجاح بعد ذاته، ولا حتى ضماناً أكيداً للنجاح.

لنقل أولاً إن مصطلح التجربة لا يتناقض أساساً مع تبني الثورات لإحدى النظريات. إن التجربة الفيتنامية أو الكوبية أو الصينية تتخذ من الماركسية أداة نظرية، ولكنها جميعاً «تجارب» في التطبيق تختلف عن الأصل المجرد بالإضافة والحذف والتعديل. بل لعل التجربة السوفياتية ذاتها كانت أول خرق واقعي للحكم الماركسي البكر. أكثر من ذلك يمكن القول إن عدة تجارب لا تجربة واحدة عرفها البلد الواحد، فالتجربة السوفياتية في ظل لينين تختلف في

(٢) مثل جمال الاتاسي من سورية، ونجاح واكيم من لبنان.

كثير عنها في ظل ستالين، وهذه تختلف عنها في ظل خروشوف، وكلها تختلف عن «تجربة» بريجنيف. وأيضاً في الصين : تختلف تجربة «المسيرة الطويلة» عن تجربة السلطة المaoوية، كلتاهما تختلف عن تجربة «الثورة الثقافية» التي تختلف بدورها عن التجربة بعد ماو.

والأمر نفسه في العالم الرأسمالي، فالتجربة الألمانية تختلف عن التجربة الأميركية، وكلتاهما تختلف عن التجربة في فرنسا أو بريطانيا أو إيطاليا أو اليابان.

مصادر الاختلاف بين «التجارب» اشتراكية كانت أو رأسمالية : التاريخ الوطني - أسلوب النضال - الجغرافيا السياسية - المعادلات الدولية - درجات التقدم الحضارى - طبيعة الأحزاب - نوعية الرجال... إلخ). التجريب إذن في حوض النظرية أمر ممكن وشائع، ويكاد يكون القاعدة. بل لعل القاعدة هي أنه ليس هناك تجريب مطلق ولا نظرية مطلقة، حتى من جانب أولئك الذين ينكرون التجريب عموماً أو ينتظرون عموماً.

لذلك حين يقال إن الناصرية قد اعتمدت أسلوب «التجربة والخطأ» ولم تسترشد بنظرية ما، فإنه قول صحيح وخاطئ معاً... فإذا كان المقصود بهذا المصطلح هو «العشوائية» من ناحية و«رد الفعل» من ناحية أخرى، فهو تعبير خاطئ تماماً، لأن الناصرية لم تقاقل الإمبريالية والاستعمار الجديد والصهيونية والتفاوت الطبقي الفادح والتجزئة القومية والتخلف من قبيل «الصدفة العشوائية». ولم تكن مجرد «رد فعل» على مخططات القوى المعادية للإستقلال والوحدة القومية والتقدم الاجتماعى.

أما إذا كان المقصود بالتجربة والخطأ أسلوب العمل السياسى، فإنه حينئذ قول صحيح، ولكنه يصيب كافة الأنظمة السياسية على وجه الأرض منذ بدء التاريخ.

والأهم هو الجواب على السؤال المزبوج : هوية التجربة ما هي ؟ والخطأ من أى وجهة نظر؟ فلهذا يتوهم البعض « التجربة » سلفاً بأنها اشتراكية ويحكمها على هذا الأساس فيغضيه التحليل. وقد يكون «الخطأ» فعلاً سليماً إذا قيس بهوية التجربة لا بالوهم المسبق أو المقياس الخاطئ عند صاحب النقد.

كذلك الأمر لدى القائلين بقياب «النظرية» عن التجربة الناصرية.

إنهم يبحثون عن « الكتابات » أغلب الأحيان، لا عن الوقائع. وينتظرون بناءً عقائدياً متماسكاً كالفلسفات أو الأديان، رغم أن التجربة الناصرية لم تزعم قط أنها تقدم فكراً شمولياً قابلاً للتطبيق في أى زمان ومكان.

ومع ذلك، فإننا من خلال الكتابات (لن يعنيهم التوثيق النظري المجرد) ومن خلال الوثائق (لن يصفون الحياة بأنها الأم الشرعية لكل بتظير) نكتشف معهم في «المبادئ الستة» لحركة الضباط الأحرار عام ١٩٥٢ وكتاب «فلسفة الثورة» لعبد الناصر عام ١٩٥٣ وأوراق «حياة التحرير» بين عامي ١٩٥٢ و١٩٥٦ والاتحاد القومي، بين عامي ١٩٥٧ و١٩٦١ ومجلدات خطاب الرئيس، جنباً إلى جنب مع قانون الإصلاح الزراعي (١٩٥٢) وتأميم قناة السويس (١٩٥٦) وما بينهما وبعدهما من تمصير للشركات والبنوك الأجنبية، أن السنوات العشر الأولى من ثورة يوليو - تموز ١٩٥٢ تندرج في أحد أبواب النظرية الرأسمالية التقليدية، هو باب الانعقاد من الاحتلال العسكري الأجنبي وعلاقات الإنتاج شبه الإقطاعية. وهو الباب الذي يحقق الاستقلال السياسي لدولة البرجوازية الوطنية^(٤).

أما السنوات الثماني التالية حيث «الميثاق الوطني» ١٩٦٢ وتنظيم الاتحاد الاشتراكي في العام نفسه وإنجاز الخطة الخمسية الأولى (٦٠ - ١٩٦٥) واستكمال بناء السد العالي ومجمعات الحديد والصلب والبتروكيماويات، فإنها تندرج في باب «رأسمالية الدولة الوطنية» التي تحاول الانعقاد من أسر التخلف إلى آفاق التقدم الاجتماعي^(٥).

هاتان هما المرحلتان الرئيسيتان في التجربة الناصرية، وهما في الإطار النظري لم تفرجا قط عن جوهر الفكر الرأسمالي. وهنا يجب أن نفهم المفزى التراجيدي للسقوط في «الفخ الإمبريالي» سواء في بلد كتشيلي أو في بلد كمصر، رغم التناقض بين تجربة البندى وتجربة عبد الناصر. في الأولى كانت الليبرالية السياسية هي التي أتت بحاكم ماركسي إلى قمة السلطة. وفي الثانية كانت الليبرالية قد غابت في حضور الحاكم القوي في قمة السلطة. وفي كلتا التجريبتين كانت هناك تأميمات. ولكن النتيجة كانت واحدة تقريباً، بغض النظر عن

(٤) لمراجعة المراحل المتعددة «لتطور» الناصرية يصلح كتاب أنور عامر «حكم عبد الناصر: النظرية والتطبيق» لأن يكون مصدراً شاملاً - القاهرة ١٩٧١. وكذلك كتاب جان لاكوثير، وهو مقول إلى العربية بعنوان «عبد الناصر» - بيروت ١٩٧١.

(٥) إيجور بيلاييف وإفجينى بريماكوف «مصر في عهد عبد الناصر» بيروت ١٩٧٥ ترجمة أشرف عليها عبد الرحمن الفقيسي (٩٣ - ١٠٣ أو ١٦٠ - ١٦٩). وهذا الكتاب البالغ الأهمية تاريخياً وأكاديمياً يميل مؤلفاه إلى تحليل السلطة الناصرية على أساس «طريق التطور الرأسمالي» ولا يحددان توظيف معلوماتهما الوافرة في تحديد المضمون الاجتماعي لرأسمالية الدولة الوطنية الحديثة الاستقلال. وهو في جوهره المضمون الطبقي للبرجوازية الصغيرة، بكل ما يعنيه ذلك التحديد من ضرورة إعادة النظر في الخط البياني لازدهار وانكسار الناصرية.

حمام الدم الذي صاحب الانقلاب في مصر: وهو استيلاء الثورة المضادة على الحكم، لأن الارتباط البنوي بين الرأسمالية المحلية والنظام الرأسمالي العالمي ظل قائماً في الصالحين معا، ولأن القطع الجذري مع الدورة الاقتصادية لهد النظام لم تحدث قط، رغم ماركسية ليندى الليبرالية، ووطنية ناصر الأتوقراطية (١).

هذه هي المسألة التي لم يعد جائزاً تبسيطها في الحوار اللفظي حول التجريبية والنظرية، لأن الذرائعية التي يمكن أن نصف بها الكثير من ردود أفعال ناصر وأفعاله، يمكن أن نصف بها في الوقت نفسه أساليب عمل الكثير من الأحزاب والدول الشديدة التمسك «بالنظرية» بل لعله في كثير من مواقفه - وفي حدود قناعاته - كان أكثر مبدئية من الشديدي التمسك «بالمبادئ».

ومع ذلك، فالناصرية - إن جاز استخدام هذا التعبير - ليست مجرد تجربة رأسمالية مستقلة. بين تجارب النظام الرأسمالي عمومًا وتجارب العلم المتخلف خصوصًا... ذلك أنه يتعين علينا الجواب على سؤال صعب: هل انتهت الناصرية بغياب ناصر، وبالتالي لم تعد تصلح منهجاً للرؤيا ولا برنامجاً للعمل؟

(٥)

الجواب بنعم وارد، فالتجربة الناصرية ولدت في العصر الذهبي للحرب الباردة، حيث كانت «الوسطية» نوراً نواكباً ووظيفة عالمية دهاها أصحابها رسمياً بعدم الانحياز. وقد شهدت السبعينيات (التي عاصرها تيتو حياً) الجنازة الرسمية للحياة الإيجابية بين العسكريين. وكان وفاة ناصر كنت نهاية رمزية لعصر كامل أتاح الفرصة لقطاعات واسعة من العالم النامي أن تتبلور في جبهة سياسية موحدة وغير مسلحة بالتحالف العسكري مع إحدى القوتين العظميين في ظل ظليل من توترات الحرب الباردة، وربما يثبت التاريخ أن هذه الجبهة المحايدة كانت بين العوامل التي دفعت القوتين العظميين في طريق «الانفراج الدولي» وقد كان السير فيه نهاية فعلية للهامش الذي حفرت قوى عدم الانحياز لمسيرتها في «الوسط» على الساحة الدولية.

(٦) من أكثر الدراسات «نمولوجية» على الفصل بين البنية الاقتصادية والاجتماعية، والبنية السياسية: «اشتراكية الدولة والنمو الاقتصادي» لعمرو محيي الدين وسعد الدين إبراهيم في «مصر في ربيع قرن، ١٩٥٢-١٩٧٧» ببيروت ١٩٨١ (ص ٣٠١ - ٣٣٦). وكان من نتيجة ذلك أن ظهر انقلاب ١٩٧١ وكثله مقطوع الصلة بالتاريخ الاقتصادي - الاجتماعي السابق. وفي المسألة التي تجاهلها كلياً عادل حسين في كتابه المهم «الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية ١٩٧٤ - ١٩٧٩» ببيروت ١٩٨١.

بارتفاع مظلة الحرب الباردة عن نظم الحكم الوسطية للدول الحديثة الاستقلال، لم يعد ممكناً أمام نماذج التقدم الاجتماعي الأخذة برأسمالية الدولة الوطنية، إلا أن تحسم خيارها التاريخي بالقطع الجذري مع الرأسمالية أو بالارتداد المطلق إلى الرأسمالية أي التبعية التقليدية (السابقة على الثورة أو الانقلاب الثوري أو إلخ) لاحتكارات الغرب، بهذا المعنى انتهت الناصرية إلى الهزيمة . فرغم الأهمية القصوى للضربة الخارجية (١٩٦٧) إلا أن العنصر الداخلي (البنية الاجتماعية) كان العامل الحاسم في السقوط. وقد انتهى الإطار السياسي للنموذج على الفور (الاتحاد الاشتراكي) وهو العنوان الرئيسي للإبداء الناصري، لم يكن مجرد تنظيم سياسي، بل كان «سياسة نظام» وجوهر الفلسفة السياسية للناصرية، إنه الجوهر القائل بتأميم الصراع الطبقي وتأميم الديمقراطية، أو ما سمي «الديمقراطية بالموافقة»^(٧).

هنا يجب التوقف بحزم أمام التحليل المسابي المبسط والقائل - نقاعاً أو هجوماً - إن الناصرية مجموعة من السلبيات والإيجابيات، وقد كان غياب الديمقراطية أبرز سلبياتها. إنه التبسيط الميكانيكي المخل بالمعنى العميق والشامل للديمقراطية، فهي لم تكن قط «عنصرًا ناقصًا» بل كانت البنية الاجتماعية - الأيديولوجية للسلطة القائمة باعتبارها «نموذجًا» لا في الحكم وحده وإنما في الحضارة أيضاً. لقد كانت الصيغة - النموذج، تعني (باختلاف المراحل التاريخية ونوعية منجزاتها وأشكالها التنظيمية) أنه يمكن تحرير الأرض دون الالتزام بحرية المواطن وأنه يمكن بناء الاشتراكية دون مشاركة الفئات الاجتماعية المستفيدة في صنع القرار ورقابة تنفيذه، وأنه يمكن بناء التنمية الاقتصادية دون اعتبار للتنمية الاجتماعية - الثقافية^(٨).

(٦)

ليست قضية الديمقراطية الناصرية هي سجن الآلاف من الشيوعيين والإخوان المسلمين والمؤيدين وغيرهم، فهذا المظهر الخارجي للآزمة يعكس ما هو أعمق وأخطر . يعكس أولاً «عسكرة المجتمع» بمعنى تسويد القرار العلوي البيروقراطي البوليسي، أي القرار الذي

(٧) التمييز أصلاً لمحمد حسنين ميلك، ضمن مجموعة مقالاته في «الأمراء» قبيل إنشاء ويعد صدور الميثاق الوطني، والتي جمعها في كتاب عنوانه «أزمة المثقفين» - بيروت (د . ت).

(٨) من النوات الفكرية - السياسية الشينة، تلك الحلقة التي نظمها ندوة الدراسات الإنسانية في ٢٤ نوفمبر ١٩٧٠ حول «جمال عبد الناصر والثورة الإنسانية العربية» وقد نشرت نصوصها الكاملة في «الكتاب رقم ١٧» بيروت - ديسمبر ١٩٧٠. واشترك فيها من أساتذة الاجتماع والاقتصاد والسياسة: حليم بركات وعزى دجوب وإيلي سالم وحسن صعب. ولكن أحداً منهم لم يشر إلى الموقف الناصري من العلاقة بين التنمية الاجتماعية والتنمية الثقافية، وإن تضمنت الأبحاث الهجدة في حدود اختصاصها إشارات واضحة إلى ضرورة «الشمول الإنمائي»

تتخذ القمة السلطوية بناءً على «التقارير» الأمنية المارة بقنوات المباحث والمخابرات، والتي تنتهى فى التنفيذ إلى قنوات «الدولة» بجهازها الهرمى الصارم كبنية الجيش. ومعنى ذلك أن «القاعدة» ليست أكثر من محطة استقبال ليس من حقها «الإرسال» مطلقاً، عليها التنظيم والإذعان والانضباط العسكري، عليها تنفيذ الأوامر والتعليمات «بكل دقة» ، وأيس من مهامها التوصية أو التعديل أو الاختلاف أو «الرأى الآخر» حتى ولو كان القانون أو الإجراء أو القرار فى مصلحتها . وقد تسبب ذلك فى بناء «الإنسان ذى البعد الواحد». فانهدام ممارسة الوظيفة لأى عضو فى الكائن البشرى تقديراً بالتقادم إلى شلل العضو وإعدامه. وباغتتيال حاسة النقد هانت الرؤية النقدية. وقد كان الرمز التراجمي حاضراً طول الوقت، فالتنظيم السياسى الوحيد - الاتحاد الاشتراكى - رفع صورة عبد الناصر وأهل مكانها صورة زكريا محيى الدين ليلة التمسى ٩ يونيو - حزيران ١٩٦٧ ولم يحرك هذا التنظيم ساكناً حين تساقطت رموزه ليلة ١٢ و١٤ مايو، أيار ١٩٧١. لم يبرهن فقط على أنه «تنظيم من ورق» بل على كونه أحد أجهزة الدولة البيروقراطية بشماره التاريخى «مات الملك، عاش الملك». وسقوط الاتحاد الاشتراكى يوم خطاب التمسى فى هزيمة ١٩٦٧ كانت الصيغة - النموذج. قد سقطت موضوعياً... حتى أن الرئيس نفسه لم يجد حرجاً من القول فى حينها «لقد سقطت دولة المخابرات، وأنها كانت «دولة من ورق» . ويفض النظر عن أن هذا «الورق» كانت له أنياب اقتصادية وثقافية واجتماعية وسياسية، إلا أنه أحرق واحترق وسقط «المعيد» على جميع الرؤوس. ولم يكن الارتباط بين هزيمة الرئيس وسقوط التنظيم عام ١٩٦٧ ثم بين غياب الرئيس وتكريس سقوط التنظيم عام ١٩٧١ من قبيل المصادفات. فالتنظيم هو العنوان الرئيسى للناصرية، هو إبداعها السياسى الاجتماعى. لذلك كان اقتران الهزيمة بالرجل وتنظيمه عادلاً فى دلالة التاريخية. كم مات من الزعماء فى الشرق والغرب ولم يمت «الحزب» . ولكن عبد الناصر فى الحقيقة لم يترك «حزباً» ليعيش أو ليموت، حتى أن الناصريين المصريين لم ينجحوا اليوم فى إقامة «حزبهم». وربما كان أحد أهم الأسباب فى ذلك هو أن الايديولوجية التنظيمية الناصرية تناقض أصلاً جوهر فكرة الحزب. حتى أنه عند ما يندرت مجموعة من أخلص الأوفياء للناصرية إلى تأسيس نواة الحزب الناصرى فى مصر أخذ عليه البعض التسمية الحزبية أولاً، وما ورد فى البرنامج ثانياً من قبول للتعددية السياسية المنظمة. وقال المعارضون إن «ذلك» يتنافى مع الناصرية «النقية».

وبالرغم من التناقض، فالنتيجة واحدة، إذا قارنا الأمر - غياب أو شبه غياب التنظيم الناصرى المصرى - بالتمدد التنظيمى للناصرين العرب خارج مصر.. فالعنى المستخلص

والقاسم المشترك، هو أن الناصرية كمنهج في التفكير السياسي عاجزة، بحكم طبيعتها الاجتماعية - الثقافية، عن التنظيم الحزبي، لأن «تحالف قوى الشعب العاملة» و «تنويب الفوارق بين الطبقات» و «رأس المال غير المستقل» كلها مصطلحات ملفقة وتزيير للعلم.

(٧)

فليس هنك تحالف بين أفراد، وإنما بين طبقات أو شرائح أو فئات اجتماعية منظمة سياسياً وثقافياً في أطر مستقلة تضمها جبهة وطنية حول الحد الأدنى من اتفاق لا ينفي الاختلاف الذي يحسمه في مجال اختيار السلطة قانون الأغلبية والأقلية. وقد أدى «تحالف قوى الشعب العاملة» في التطبيق إلى تزييف وقح لهوية العامل والفلاح، بحيث حصل على عضويته - باعترااف كافة الأطراف - نوعان من المواطنين: النوع اللامبالي وهو الغالب الذي يشمل للعضوية بحكم الوظيفة أو مسوغات التعيين ومؤهلات العمل. والنوع السلطوي الذي يتخذ من درجته التنظيمية مرادفاً لمكانته في السلطة. هكذا كان وزير الداخلية أميناً للتنظيم، وهكذا رأينا مديرالمباحث العامة يستجوب مفكراً كبيراً في مبنى جهاز الأمن لا بصفته ضابط شرطة سرية، بل بصفته التنظيمية «كمسؤول» عن المفكر المذكور. وهكذا تأبعنا دورات « منظمة الشباب» التابعة للاتحاد الاشتراكي من «معهد الدراسات الاشتراكية» إلى سجن القلعة إلى القوائم السوداء.

أي أن الاتحاد الاشتراكي لم يكن مجرد أحد أجهزة الدولة، وإنما كان في الحقيقة أحد أجهزة أمن الدولة أيضاً، وهذا هو معنى «تحالف قوى الشعب العاملة» في الناصرية، حيث «عسكرة المجتمع» تنفي الاعتراف الواقعي بتعدد الطبقات وحرية هذه الطبقات في اختيار أشكالها التنظيمية المستقلة، وحرية هذه التنظيمات في التحالف، والمشاركة - في حال التحالف - في صنع القرار السياسي لدولة التحالف ورقابة تنفيذه.

إن الاتحاد الاشتراكي قد سقط، لأنه فكرة تعالت على التاريخ، ولأنه لم يكن ممكناً الجمع بين الذئب والحصان في غابة واحدة إلى الأبد^(٩).

أما «تنويب الفوارق بين الطبقات» فقد كان أيضاً مصطلحاً ملفقاً، لأنه أنكر الحقيقة الموضوعية الصارخة في المجتمع المصري، وهي الصراع الطبقي، سواء قال به ماركس منذ

(٩) تبيته الكثيرون، بالطبع، إلى أهمية هذه النقطة. ولكن كتاب طارق البشري «الديمقراطية والناصرية» - القاهرة ١٩٧٥ - هو الأكثر توليفاً في جلاء هذا المعنى (ص ٣٥ و ٣٦). ويبقى الكتاب الجديد «هل كان عبد الناصر دكتاتوراً؟» لعصمت سيف الدولة - بيروت ١٩٧٧ من أهم وثائق التجربة، لولا التبريرية القائلة دوماً أن عبد الناصر كان قائداً ينتهج التجربة والخطأ أسلوباً. ولم يبدأ مثقفاً يملك كل الوقت اللازم للاجتهاد الفكري المجرد» (ص ١٠١).

قرن ونصف أو قال به غيره من قبل ومن بعد. وليس صحيحاً أن المقصود بكلمة «تدوين» يرادف «حاجراً ضد العنف»، لأن الجبهة الوطنية المتحدة إطار سلمي، ولأن النموذج الناصري لم يخل من الدم. غير أن المقصود فعلاً من «التدوين» هو «الاصطلاح الوسطى» اقتصادياً واجتماعياً، بالحرص على رأسمالية النظام الاقتصادي محلياً وعدم القطع مع النظام الرأسمالي العالمي. وهو الأمر الذي لا يخضع في تطوره للأمان والنوايا الصنة، فقد نشأت «الطبقة الجديدة» - حسب تعبير ناصر رغم تحذيراته المستمرة - منذ عام ١٩٦٥ وتوقفت خطة التنمية أيضاً منذ ذلك التاريخ، وتحاليل القطاع الخاص على القوانين والإجراءات حتى تمكن من تحويل القطاع العام عن مركزه القيادي في الاقتصاد الوطني، إلى مجرد شركة بين رأسمالية الدولة ورأسمالية الأفراد. ذلك لأن «عسكرة المجتمع» أدت إلى ترحيل الصف الثاني والثالث من الضباط الأحرار من القوات المسلحة إلى مؤسسات القطاع العام، فكونوا مع الجناحين التكنوقراطى والبيروقراطى للدولة الهيكل الرئيسى لما سعى خطأ بالطبقة الجديدة. وهى ليست أكثر من إفراز طبيعي للتناقض بين الهدف السياسى المعلن للقطاع العام، والعملية الاقتصادية الجارية داخله.

والمفارقة المساوية أنه بينما كان الظن هو أن القطاع العام «صمام أمن» التطور السلمى نحو الاشتراكية، قد تحول - بنزع الفطاء عن البخار المكموم ليلة ١٤ مايو - أيار ١٩٧١ - إلى صمام أمن التطور نحو الرأسمالية التجارية الريوية التابعة للاحتكارات الأجنبية. إن ما فعله النظام الجديد فى (١٥) مايو، أيار ١٩٧١ هو أنه نزع الحماية السياسية عن التلطيح - مقولة «التدوين» - ووفر القوانين والقرارات التى تصوغ الواقع الحقيقى والمستجد فى المجتمع والسلطة دون تزويق مفتعل أو زخارف لفظية، ومنح التطور للشريعة الكمبرادورية فى البنية الرأسمالية القدرة على الانطلاق والدوران فى أفلاك التبعية المباشرة للإمبريالية مون خجل أو استخفاء، فما جرى يعدد من نمو سرطانى للفتات الطفيلية على الإنتاج، ليس إلا برهاناً تاريخياً على أمرين: الأول هو أن فرقاً جوهرياً بين رأسمالية الدولة ورأسمالية الفرد فى خاتمة المطاف، والثانى أن القرار السياسى فى غيبة الرقابة الشعبية - أى الديمقراطية - لا يحول دون التطور الموضوعى لرأس المال.

هنا يجبى الكلام عن ثالث المصطلحات المزودة، وأعنى به «رأس المال غير المستقل»، والمقصود به أنيائاً «الرأسمالية الوطنية». وقد كان نقى الاستغلال عن أى حجم لرأس المال كذبة يشعة أريد بها تطوير ثوب وطنى للرأسمالية المصرية. رغم أنه لم تكن هناك حاجة إلى

هذا التزييف على الإطلاق. فماذا يخسرنا الاعتراف بالاستقلال كصفة لازمة لكل شرائح الرأسمالية ؟ وهل كان القطاع العام بكل ما وقده للعاملين من أرباح ومشاركة في الإدارة حائياً من الاستقلال ؟ وفي البلدان التي تعلن إشتراكيته على الملاوتقود السلطة فيها أحزاب شيوعية، هل جرى علماءها الإقتصاديين على الجهر بأنه لم يعد هناك فائض قيمة وأن الاستقلال قد انتهى ؟ كلا، لم يحدث ذلك. ولا معنى مطلقاً ارتباط رأس المال، مهما بلغ حجمه، بالصفة الاستقلالية أنه مرفوض ويمكن الاستغناء عنه، طالما أنه يؤدي وظيفته في إطار البنية المركزية - أو اللامركزية - للتنمية. إنها وظيفة وطنية من الطراز الأول، لا تحتاج إلى الادعاء بأنها غير استقلالية.

ولكن هذا التعريف المبتذل كان يتعضون مع المصطلح الأول عن « تحالف قوى الشعب العاملة » والمصطلح الثاني « تنوير الفوارق بين الطبقات » لصياغة أيديولوجية «عسكرة المجتمع» بتحديد الملامح الاجتماعية للأفراد والطبقات من أعلى، فأصبح هناك تعريف للعامل وآخر للفلاح. والمقصود هو صياغة السلطة السياسية - تشريعاً وتنفيذاً وقضاءً - وفق المعادلة العسكرية للمجتمع، والقادمة من أعلى قمة السلطة. أو ما سمي بتأميم الصراع الطبقي. وهو في جوهره تأميم للديمقراطية، لأن العامل أو الفلاح أو الرأسمالي لا يحتاج إلى «تعريف». كم أن العلاقة بين الطبقة والأيديولوجية ليست علاقة تطابق، فقد تكون الأيديولوجية بالتبني وربما تكون بالتخلي، حسب مواصفات أكثر تعقيداً في بنية المجتمع، تتحدد بمستواه التقني والإنتاجي والاستهلاكي، وتقاليده السياسية والحضرية والدينية، ومستواه الثقافي بما يشتمل عليه من أمية أبجدية وأمية المتعلمين.. إلخ.

لذلك كان تعريف العامل والفلاح في النموذج الناصري مدخلاً واسعاً لكثير من الرأسماليين وأشياء الإقطاعيين الذين حملوا «اللقب» وبخلوا به الاتحاد الاشتراكي ومجلس الأمة (ثم مجلس الشعب). وكانت النتيجة هي تلك «الموافقات الجماعية» على كل قرارات الدولة سواء التقت خلاصتها مع الأيديولوجية الحقيقية للنائب أو الكادر السياسي أو لم تلق. أثمر ذلك كله دمجاً غير مباشر للسلطات الثلاث، يدعم عسكرة المجتمع بغير حاجة إلى برهان.

وهي الصيغة - النموذج، التي سقطت مرتين في ١٩٦٧ و ١٩٧١ دون أية قدرة فكرية على القيام من جديد من بين الأموات... فلا الرأسمالية المصرية بحاجة إلى التنظيم الواحد، ولا الطبقة العاملة والفلاحون المصريون يمكنهم بعد الآن الانخراط في تنظيم الرأسماليين.

ولكن الجميع يتفقون على ضرورة الجبهة الوطنية المتحدة، وعلى أن الفرق بين الطبقات لا «تدوب» بالتعليمات والقرارات العلوية. ويشهد الشعب المصرى على أن رأس المال مهما تضائل حجمه، فإنه لا يتخلى عن هويته الاستغلالية، وإلا فقد نفسه.

(٨)

عكست أزمة الديمقراطية الناصرية ثانياً، ضراوة الثغرة المزوجة بين تحرير الأرض من ناحية وتحرير الإنسان من ناحية أخرى، وبين خطة التنمية الاقتصادية من جهة والتنمية الاجتماعية - الثقافية من جهة أخرى.

قضية الحدود عمومًا هي من محاور الصراع الدامى التى أثقلت بها الاستعمار القديم كامل الشعوب المتحررة، بما تركه من تخطيطات حدودية للمستعمرات لامت استراتيجيته فى الماضى، وتصلح مرتكزاً لنزاعات إقليمية تنفذه فى الحاضر والمستقبل.. هكذا تصرخ الأوساع غداة الحرب العالمية الثانية فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، بالنسبة لمصر كان الأمر ولا يزال متصلاً بهويتها القومية مباشرة، نستطيع القول بأن الاستعمار القديم سقطت راياته أمام النموذج الناصرى عام ١٩٥٦ ولكن الاستعمار الصهيونى لفلسطين والضباط الأحرار أبناء حرب ١٩٤٨ كان ولا يزال استعماراً مباشراً للأرض بحكم الهوية، وتهديداً إستراتيجياً للأمن المصرى بحكم الجغرافيا.

وقد انتهت التجربة الناصرية فى هذا الصراع بهزيمة محققة على صعيد الرؤيا الشاملة لمجرى التطور، بمعنى أن هزيمة ١٩٦٧ العسكرية اقترنت بهزيمة اقتصادية مروعة ألت فى خط سيرها إلى الهزيمة السياسية الأكثر ترويعاً فى ١٩٧١ حيث مضى النظام الجديد فى خطوات منسجمة نحو الصلح مع الكيان الصهيونى، أى محاولة سلخ الهوية القومية من شعب مصر العربى وتغيير مفهوم الأمن الاستراتيجى لمصر فى هذا الضوء رأساً على عقب، إن ما جرى بين عامى ١٩٧٧ (زيارة القدس المحتلة) و ١٩٧٩ (توقيع معاهدة واشنطن) لم يكن أكثر من حصاد ١٩٦٧ وقد تلخّر عشر سنوات.

إنها هزيمة الناصرية فى تحرير الأرض، لا لأنها اتبعت فى الحرب تقليدية الجيوش النظامية، ولم تتبع أصول الحرب الشعبية، فالحرب سواء كانت هكذا أو كذلك، هى عمل اجتماعى تنمّر مواضع ما خلف الخطوط، ميدان القتال هو آخر المراحل فى «العملية الاجتماعية» التى تتفاعل بالداخل. أى إذا لم يكن هناك «مجتمع التحرير» فلا مجال لمعركة التحرير، ولعل المفارقة المساوية الثانية هنا، هى أن «عسكرة المجتمع» لم تؤد إلى الانتصار.

العسكري في الميدان، لأنها لم تكن عسكرية للاقتصاد (اقتصاد الحرب) بل كانت العسكرية الاجتماعية بتأميم الحريات لمصلحة القرار الفوقي. لذلك كانت الثغرة الثانية بين الاقتصاد والثقافة، فبناء المصانع والمزارع والجامعات وقرارات مجانية التعليم وتفرغ الفنانين والأدباء وتأسيس وزارة الثقافة ومقرعاتها، يتم بمعزل عن تحرير الثقافة من آفات المناهج الاستعمارية والبرامج الرجعية. هكذا بقيت نسبة الأمية حيلة العهد الناصري ٧٥ في المائة لا تنقص رغم ازدياد عدد المدارس والمعاهد. وهكذا كانت فضائح القبول في الجامعات والوظائف، رغم احترام مقياس الدرجات. وهكذا كانت الوجوه الثقافية لا تتغير في مراكز السلطة الأدبية والفنية والفكرية رغم تبدل الشعارات. وهكذا تبقت التيارات اليمينية أو اليسارية رغم التصفية الجسدية أو الاحتجاز في السجون والمعتقلات. وهكذا - أولاً وأخيراً - تبقت القيم الاجتماعية الأساسية رغم التصنيع والتحديث.

(٩)

رغم ذلك كله يبقى السؤال قائماً : هل انتهت الناصرية بغياب ناصر، أو ماذا يبقى من الناصرية في الحاضر والمستقبل؟ ولقد رأينا في ما سبق أن الجواب بنعم وارد. ولكنه نصف الجواب، فالجواب بلا وارد أيضاً، لا لم تنته الناصرية، مع التشديد مجدداً على أن «نهايتها» لم تكن نتيجة أنها تجربة بل نظرية، وكذلك فإن ما سيبقى منها ليس نتيجة كونه «نظرية» فكم من التجارب الخالية من التأصل الفلسفي قد تجحت، وكم من النظريات قد أخفقت.

من ناحية أخرى، فلنرى ضرورة التشديد على أن بقاء الناصرية لا يعني حكم بقاء حسابيا، أي بقاء ما هو إيجابي وزوال ما هو سلبي، كلا، فإن ما يبقى منها هو «مركب» بالغ التعقيد من كافة السلبيات والإيجابيات والأحلام والكوابيس والإنتصارات والهزائم، كيف؟

على الصعيد الدولي، وبالذات بالنسبة للعالم المتخلف، كانت الناصرية ولا تزال وستظل في المستقبل علامة فارقة بين عصرين. كان تأميم قناة السويس ولا يزال وسيبقى هو هذه «العلامة الناصرية» التي قالت بحسم تاريخي أن جلاء الإستعمار التقليدي وحده لا يعني الاستقلال الوطني، وإنما إسترداد الثروة القومية الرئيسية هو الوجه الآخر لرحيل جنود الاحتلال. ولقد أدرك الإستعمار هذا «الجوهر» في تأميم القناة، فدافع حتى الدم عن بقاءه. ولكن الناصرية انتصرت، وأعلنت المضمون الصي الميلاذ حركات التحرر الوطني العالمية، وسقوط الإستعمار لقديم... رغم انتصار إمبراطورياته قبل عشر سنوات فقط في الحرب العالمية الثانية.

فى تلك اللحظات أخضعت الناصرية ملهأ لمركات التحررى فى العالم النامى من كوربا فى
حوضن القارة الأمىركىة إلى الكونفو فى أعماق القارة الأفرىقىة. وفى تلك اللحظات أصبح
«تألمىم الثروة القومىة» معيارأ حاسمأ لمخطف الانتفاضات الوطنىة، وخاصة فى عصر «النفط
الذى لا يقل أهمية عن مواقع الملاحه الاسترطىجىة. هكذ كانت «السوسى» بدایة ونهاىة فى
تارىخ العالم المحدث. نعم ، خرج الاستعمار القدىم من الباب وحاول وحاول الاستعمار الجدىد
الدخول من النوافذ. ولكن «السوسى» أمست علامه فارقه ومعيارأ. أمست «المرجع» والمقاس
الذى لا يخطئ التفرقه بىن الوطنىة والعماله للاستعمار(١٠).

والسوسى امتدادان وطنیان فى العلاقات الدولىة أیضأ، هما كسر احتكار السلاح من
ناحىة وبناء السد العالى من ناحىة أخرى. لا سبىل لفصل «السوسى» عن مقدمه كسر احتكار
السلاح ، ولا عن نتیجه بناء السد العالى. وبمكن إىجاز الحدث بامتدانیة فى مقوله وأحد هى
«التحالف الاسترطىجى بىن حركة التحرر الوطنى والمعسكر الاشتراكى». هذ الاكتشاف،
والإضافه التارىخىة، هو علامه ناصرىة باقىة لا یخىب میزانها فى قىاس وطنىة حركات التحریر
فى العالم المعاصر.

على الصعید العربى لا یفلت أحد من المیزان الناصرى البالىف الحساسىة. فبعد
السوسى المصرىة كنت هناك أكثر من سوسى عربىة من بغداد إلى طرابلس، هى «سوسى
النفط». بمقدماتها البدىهىة - كسر احتكار السلاح - ونواتجها الطبقىة فى بناء السدود
العالىة العربىة الأخرى. كان التحالف الاسترطىجى مع المعسكر الاشتراكى ولا یزال هو العلامه
الناصرىة الباقىة.

ولكن تبقى الخصوصىة العربىة التى استجابت لتحدى السوسى على نحو آخر، فبعد
أقل من عامین على اللحظه التارىخىة (١٩٥٦) كانت الناصرىة تترجم الاستقلال الوطنى على
نحو آخر، هو الوحده القومىة. وأیأ ما كان الأمر، فإن دولة الوحده المصرىة السورىة (١٩٥٨ -
١٩٦١) ستبقى العلامه الناصرىة الفارقه، لكل من ینسب نفسه إلى «التحرر الوطنى» فلا
استقلال وطنیأ لأى قطر عربى بفرى وحده قومىة، ولا تحریر لشبر واحد مهتل من أرض عربىة
بفرى الوحده القومىة مهما تعارضت التجارب للانتكاسات والهزائم.

(١٠) من أهم إنجازات محمد حسنى هىكل كتابه الغصب «قصه السوسى: آخر المارك فى عصر المائتة»
- بیروت ١٩٧٧ (قيل أن یصدر الكتاب - الوثیقه «ملفات السوسى» - القاهره ١٩٨٦).

لم يكن عبد الناصر أول القوميين العرب وإن يكون آخرهم، ولكنه القائد التاريخي الذي أنجز الفعل الواحدى، وأول ثلاث سنوات حطت بالخطايا لا بالأخطاء، ولكن «الانفصال» سيبقى للأبد مقدمة هزيمة ١٩٦٧ والثورة المضادة في مصر ١٩٧١ والاعتراف بالعدو الصهيونى ١٩٧٧ - ١٩٧٩، وكل ما وقع للعرب طيلة السنوات الخمس عشرة الأخيرة، والمغزى التاريخي هنا أن «الوحدة» وهذا هي الحصن المنيع ضد كل هذه الكوارث. الوحدة الوحشية لا الوحدة الإنفصالية، الوحدة الدائمة بكل مقومات الديمومة. بالوحدة ونقيضها تترك الناصرية «بصمة» لا تضيع، هي بوصلة الحاضر والمستقبل.

وكما أن الوحدة القومية هي بشكل ما إمتداد للسويس، فإنها كانت من زاوية أخرى مصدرًا لامتدادات سابقة وأخرى لاحقة، بمجموعة الانتفاضات الانقلابية والاستقلالية العربية، والتي كانت الناصرية حاضرة فيها حضوراً معاكساً للحضور الاستعماري. استقلالات الكويت وجنوب شبه الجزيرة وثورات الجزائر والعراق واليمن والسودان وليبيا. كانت الناصرية حاضرة بالسلح والرجال والعلاقات الدولية. وأصبح التغيير العربي الشامل طيلة عقدين في جوهره تغييراً ناصرياً بكل ما يعنيه التعبير من سلبيات وإيجابيات وظلال بينهما، بل إننا لو تفاضينا عن الشعارات و«الدمعة» التاريخية لبعض أنظمة الحكم المسماة وطنية وتقدمية لاكتشفنا جوهرها الناصري (عسكرة المجتمع دون عسكرة الاقتصاد - الفصل بين تحرير الأرض وحرية المواطن - بين التنمية الاقتصادية والتطور الاجتماعي الثقافي... إلخ). ولكن المشكلة هي أن هذه الأنظمة تكرر النموذج الناصري في مرحلة غير ناصرية، وكأنها إمتداد للهزيمة لا للحلم. ينسب حكامها أنهم ليسوا نسخاً من عبد الناصر، وأن بلادهم ليست نسخاً من مصر، وأن زمنهم ليس الخمسينيات والستينيات من هذا القرن (١١).

على أية حال، فالناصرية في «الحكم العربي» باقية لليوم، وهو أسوأ أشكال البقاء، لأنه بقاء الغياب والامتداد السكوني للهزيمة.

ولكن الناصرية باقية في الشارع العربي على نحو آخر أكثر إشراقاً. ورغم أية مبالغات قاتلة بأن الشارع العربي شارع ناصري، إلا أن الناصرية تحتل موقعاً متميزاً في الوجدان

(١١) رغم الجهد الذي بذلته مارلين نصر في تحليلها «الحديث» للخطاب القومي الناصري، فإنها لم تستطع اختراق العواجز «الحديثة» لاستشراف البصمة الناصرية في الحاضر والمستقبل العربي. راجع كتابها في العربية - وهو نص أطروحتها الموسومة أصلاً بالفرنسية - «التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٧ - ١٩٧٠ دراسة في علم المفردات والدلالة» - بيروت ١٩٨١.

العربى العام. فى الوجدان ينفصل الرجل عن الدولة والمنجزات عن الهزائم. يبقى العلم، تبقى مجموعة من القيم الراسخة كالمبادئ والمثل العليا: الكرامة، الحرية، العدل، العروبة، الإسلام. إن صورة عبد الناصر لدى المسلم اللينانى تختلف عنها لدى الفلاح أو العامل المصرى سواء كان مسيحياً أو مسلماً. إن صورته عند الجيل الذى تجاوز الأربعين فى الخليج العربى تختلف عن صورته فى مخيلة الطفل المغربى. بل إن هذه الصورة لدى أبناء الجيل الواحد تختلف من مرحلة إلى أخرى، فهناك من ثبتت فى عمق ذاكرته صورة عبد الناصر وهو يوزع الأرض على الفلاحين أو صورته وهو يهاجم خروشوف أو صورته وهو يستقبل خروشوف وهكذا. ولكن مالا شك فيه أن جملة هذه الصور تشكل فى أغوار الحنايا جزءاً خطيراً من «الضمير» العربى العام. إنه فى عمق العشايا يتمتع بحضور ميثولوجى لا نظيره بين الأبطال العرب طيلة قرون، وفى مصر، كاد البعض يظن أن عبد الناصر قد انتهى من الذاكرة المصرية. أو أنه قد مات «رجماً» من جديد. وينسى هؤلاء أن أحمد عرابى قائد الثورة المصرية الأولى أواخر القرن الماضى، حين عاد من المنفى البريطانى فى سيلان، لم يعرفه أحد. وحين تعرف عليه أحدهم فى مقهى بالمصرة بصق فى وجهه. كان الإعلام الجهنمى للاحتلال والرجعية المصرية قد صورّه كفائن. ومات الرجل كمدأ. بعد سنوات تكرس أحمد عرابى كإقدس شخصية فى تاريخنا الحديث كله. عبد الناصر شيعت جنازة من خمسة ملايين ليس له مثل فى التاريخ. وبعد سبع سنوات على ضيابه - فى ١٨ و ١٩ يناير، كانون الثانى ١٩٧٧ - كانت الجماهير من الإسكندرية إلى أسوان تزار فى هدير رائع «قوم ياوحش شوف الجحش بيعمل إيه»، ظل فارساً لأحلامها فى التغيير، وبقي رمزها فى مقاومة الثورة المضادة.

نعم، سقطت نولة عبد الناصر كما سقطت من قبل نولة أحمد عرابى. ونعم تدهورت ملامح المجتمع الناصرى خلال عشر سنوات، بالانفتاح الاقتصادى والاستسلام للعدو. ولكن يبقى من الناصرية فى مصر أمران جوهريان لا سبيل لتفسيرهما. الأول هو أن عبد الناصر أول من كشف لدرجة الشارع المصرى وجهه العربى. ليست القومية العربية اختراعاً ناصرياً. ولكنها فى مصر، قبل عبد الناصر، كانت «فكرة» تناقش فى حلقات ضيقة من المثقفين. وكان عبد الناصر هو الذى استطاع أن يخرجها من عنق الزجاجة ويطرحها على الملايين من أفراد الشعب كهيئة ومصير. لم تولد عروبة المصريين مع عبد الناصر، فالمصريون عرب منذ مئات السنين. ولكن عبد الناصر وحده هو الذى استطاع أن يغوص فى عمق أعناق المواطنين المصرى العادى ويستخرج له هويته الحقيقية الثابتة تحت أنقاض الأزمنة التركية والملوكية والخبوية. لقد أخرج «حقيقة راسبة» فى اللاوعى إلى الوعى، فأضحت منذ ذلك

الوقت حقيقة الحقائق في حياة المصريين . وهو عمل تاريخي مستمر في الحاضر والمستقبل، يعود الفضل فيه أولاً وأخيراً لجمال عبد الناصر.

أما الأمر الثاني ، فهو الاكتشاف العظيم بأنه لا سبيل لفصل الثورة الوطنية عن الثورة الاجتماعية، للدول الحديثة الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية. إنهما وجهان متلازمان لعملة واحدة. كان الاكتشاف بسيطاً أول الأمر، وهو أن الدول التي انعتقت من الأسر الاستعماري حديثاً، قد خرجت منهوكة القوى الاقتصادية والاجتماعية، بحيث لا تستطيع مزاحمة الدول الرأسمالية المتطورة. ليس لديها التراكم الرأسمالي القادر على المنافسة الحرة. وبالتالي، فهي إذا سلكت طريق التطور الرأسمالي التقليدي، فإنها ستخضع - شات أم أبت - لقانون السمك الكبير والسمك الصغير. أي إنه ستجد نفسها رغم الاستقلال السياسي قد وقعت تحت رحمة الكبار المتطورين. ومن ثم يبقى التخلف الذي قد يفنى قلة من وكلاء الاحتكارات الأجنبية، ولكنه يفقر الغالبية الساحقة من جموع الشعب. لذلك كان لابد من البحث عن طريق «لأرأسمالي» يحقق التراكم والتنمية والتقدم الاجتماعي الشامل. وقد عثر عبد الناصر على هذا الطريق تدريجياً بالإصلاح الزراعي والقطاع العام، وما استتبع ذلك من تأميمات وحراسات... إلخ. لم يكن ذلك عن «أيديولوجية» اشتراكية، بل عن حرص بالغ على الاستقلال الوطني.

إن هذا الاكتشاف للتلازم بين الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي، أو ما عبر عنه بتزاوج الثورتين الوطنية والاجتماعية، قد أضاف للمفهوم القومي للعروبة بعداً كان مطروحاً من قبل على صعيد الشعارات فقط. لقد أضافت الناصرية مضموناً اجتماعياً واضحاً إلى الفكر القومي العربي. كانت إضافة نابعة من التطبيق، ولكنها أصبحت حقيقة فكرية بعدئذ. وقد ترتب عليها عدة نتائج أساسية أسهمت جزئياً في تفسير «انفصال» دولة الوحدة الأولى، والنتيجة الأولى هي أن القومية العربية هي هوية العرب جميعاً، ولكن دولة الوحدة لا تقيمها سوى الطبقات والفئات الشعبية المستفيدة من المضمون الاجتماعي التقدمي للقومية العربية. أي أنه سيكون هناك «قوميون» ضد التحول الاجتماعي، وسيكونون دائماً من ركانز الانفصال رغم أية شعارات حماسية. أما «القوميون» المرشحون لإقامة دولة الوحدة في أي وقت، فهم أصحاب المصلحة في التحول الاجتماعي... الذي هو في خاتمة المطاف حماية الاستقلال القومي، لا أكثر ولا أقل.

سيبقى ذلك كله من الناصرية في الحاضر والمستقبل. ولكننا حين ننظر إلى «المستقبل الناصري» يجب أن نغير من أنوات النظر كثيراً حتى نتمكن من الرؤية الصحيحة.

لا ينبغي مثلاً أن نتخيل هذا المستقبل في «حزب» أو «تنظيم» أو «تيار». إن هذا لن يحدث، لا بسبب الثورة المضادة في مصر أو اضطهاد الناصريين هنا وهناك، بل لسبب موضوعي تماماً هو أنه الناصرية كمنهج في الحكم قد تجاوزها الزمن كأي «دولة» مهما عظم شأنه في التاريخ، بل إن الأنظمة العربية «الناصرية» من حيث الجوهر مهما اختلفت الشعارات والتسميات، تعيش الآن خارج الزمن، أي أنها محكوم عليها بالزوال.

تبقى الجماهير والأفكار.

يبقى العمال والفلاحون والمتقنون الوطنيون الذين يحملون في جزء خطير من «ضميرهم» العلم الناصري والمعار الناصري والإضافات الناصرية والعلامات الناصرية الفارقة.

هؤلاء يرون «الناصرية» أكبر كثيراً مما يراها «العقائديون» من الناصريين بالوراثة أو بالذكريات أو بالمنفعة العابرة أو بالتفطية على انتماءات طوعية وفكرية لا علاقة لها بعيد الناصر من قريب أو بعيد.

هؤلاء يرون أنفسهم - ربما - في أحزاب وتنظيمات وتيارات لا ترفع لافتة الناصرية. وقد يرون أنفسهم خارج كل هذه الأحزاب والتنظيمات والتيارات.

هؤلاء يفكر البعض منهم ، على النحو التالي:

- كانت الناصرية على مراحل تطور الثورة الوطنية في مصر، بإضافتها الخلافة القومية العربية والعالم كمنخل لحل معادلة عصر النهضة «الإسلام والغرب». فالإسلام الذي وحد العرب هو عنصر حضارى فاعل في تكوين الهوية القومية للعرب المعاصرين. كذلك المسيحية الشرقية هي المصل المضاد للطائفية منذ الفتح الإسلامى إلى الآن، ومن ناحية أخرى فالمحضارة الحديثة ليست هي الغرب وحده، ولا هي «كل الغرب». إن الهوية القومية إذن، هي طرف المعادلة الأول، ليست مصر بعد ذاتها ولا الإسلام بعد ذاته، دون تنازع بين العود الحضارى للإسلام أو العود المركزى لمصر. والطرف الثانى هو «العالم» لا كحضارة تكنولوجية ، وإنما كهيئة إنسانية عامة، وعصر له ملامحه المميزة.

- رغم ذلك، كانت الناصرية أعلى مراحل «الحل الوسطى» للمعادلة المذكورة، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، بحيث وصلت إلى نهاية الطريق المسدود فأصبحت الحلقة الأخيرة في مسيرة النهضة والسقوط. وبقياب القائد التاريخى سقط الحل الوسطى نهائياً ورسمياً باستيلاء الثورة المضادة على السلطة في مصر وانعكاساتها الحتمية على بقية اقطار

الوطن العربي وبالأذات لبنان. كان ذلك نتيجة أن الطول الوسطية للاقتصاد والمجتمع والثقافة أتاحت الفرصة موضوعياً لقوى الثورة المضادة أن تحسم الصراع على السلطة لمصلحتها. ومن ثم فالبديل لم يعد « العودة » إلى الناصرية كنولة وجهاز حكم، ولا كحل وسطي لمعادلة عصر النهضة التي انتهت، بل «ثورة ثقافية» شاملة تستوعب الإنجاز الناصري الأكبر (الأخذ بالهوية القومية والعالم الحديث) وتضيف الصيغة الديمقراطية القادرة على ترجمة المضمون الاجتماعي للقومية العربية ترجمة حليفة للمضمون الجديد للعالم الحديث.

إن هزيمة الأرض (الاحتلال الصهيوني) والاقتصاد (ما سمي بالطبقة الجديدة) وهم أغلى الأحلام الناصرية، كانت نتيجة قصوى لتسويد الحل الوسطى وغياب الصيغة الديمقراطية الصحيحة وامتزاز التحالف مع الثورة العالمية.

– يمكن للناصرية في إطار «الثورة الثقافية» المقبلة أن تكون أكثر حياةً وحضوراً مما يتصورها «العقائديون».

إن محاولة إقامة «حزب» ناصري يتخلى علناً عن الأركان الرئيسية للفكر الناصري، لا يبقَى على الناصرية.

وأيضاً محاولة تأليف «نظرية» ناصرية، هو تحنيط مفتعل لخطب ومنجزات وتجسيد لتجربة في قوالب «الماضي».

ولكن الناصرية تستطيع أن تصبح مشاعاً فكرياً لمختلف تيارات «الثورة الثقافية» العربية. لاكتراث تاريخي ملهم فقط ولا كرهيد قومي لا ينضب، بل كرؤيا تتفاعل مع غيرها من الرؤى ومع كل المتغيرات فهي جزء لا يتجزأ من نظرية «الثورة الثقافية» العربية قيد الولادة العسرة لأنها أكبر من أن تكون تياراً بين التيارات أو مذهباً بين المذاهب، لقد خرجت – بغياب ناصر – من قمم الدولة إلى اختبار الحياة.

الفصل الرابع

الثقافة تفاضل حضارى

هل السياسة مشروع ثقافى أم أن الثقافة مشروع سياسى ؟

تختلف أجوبة العصور والبيئات التى تصوغ السؤال. والاختلاف ينصب أولاً على اختيار الصيغة، وثانياً على تحديد ماهية المشروع، وثالثاً على هوية الثقافة أو السياسة.

ولأننا نتكلم هنا والآن، فالاختيار بين المشروع الثقافى والمشروع السياسى يفرضه التداخل الثقافى المثير بين المشروعين حيث تتداخل نتائج ثورة المعلومات والاتصال ونتائج الثورة الديمقراطية الزاحفة من شرق أوروبا والاتحاد السوفيتى السابق والمتحفزة فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

واختيار السؤال ليس مجرد اجتهاد نظرى ولا امتحان للإردة الفردية الحرة. وإنما هو مراجعة راديكالية للحاضر بجذوره فى الماضى القريب وقرومه فى المستقبل المنظور. أى أنه «الشك» فى صلاحية اليقين السائد كمجموعة من الأنساق الفكرية والقيم المعيارية. وهو أيضاً «الاختراق» لاستار الغد المحتجب فى محاولة استكشاف المجهول. والإشكالية المضمرة بين الشك والاختراق هى الزمن كفضاء غير مكتمل القسما، إذا لم نشارك فى ملئه لن ينتظرنا أحد، فالزمان كالمكان كلامهما لا يعرف «الفراغ».

من هنا قد تكون الثقافة مشروعاً سياسياً فى أوروبا والاتحاد السوفيتى السابق حيث كانت هناك «نظرية» واضحة الملامح وعقيدة» محددة السمات و «نموذج» واجب الاحتذاء والتكرار. وربما كان الموضوع والتجديد والأولوية أو الأصل الذى يفرض وأحدثه وصورته ومثله هو الذى حكم على المشروع الثقافى وأفسح المجال للمشروع السياسى الذى تلعب فيه الثقافة البديلة دوراً مؤثراً: برامج التعليم فى جميع المراحل، وبرامج الإعلام فى الصحافة والإذاعة والتلفزيون، أى عبر ثورة المعلومات والاتصال.

هنا يتخذ السؤال أو الإشكالية صيغة الارتباط بالآخر - الرأسمالى الغربى - ارتباط

الاقتصاد بالعلاقات الدولية تحت عنوان «العقل والحرية». وفي هذا الإطار، فإن التاريخ الحضارى المشترك كإوروبا سوف يرسى قواعد جديدة للتفاعل بين الشرق الذى كان والغرب الكائن. وهى القواعد التى ستجد أساساً معرفية متقاربة لا تقلل من أهميتها الخصوصية العرقية والمنهجية.

أما فى بلادنا - وأقصد مصر وبقية الأقطار العربية - فالوضع يختلف، لأن الثقافة لا تشغلنا كمشروع سياسى بديل لمشروع سابق وثقافة أخرى، بقدر ما تشغلنا السياسة كمشروع ثقافى. وهو أمر يرتبط أصلاً بالعهد الاستعمارى حيث كان الاستلاب الجماعى بفقدان السيادة الوطنية والاستقلال مهرباً لإستعلاء مشروع ثقافى يؤسس حلاً بالتفسير السياسى: استعادة الإرادة الوطنية الحرة.

والملاحظ أن هذا «الطم» بالخلاص من السلطة الأجنبية وحلفائها المحليين قد ارتبط ثقافياً بمشروع لم تخل عناصره الأولية من التفاعل مع ثقافة «الأخر» الذى يستعمرنا أو يُعدّ العدة لذلك. كانت هناك الحملة الفرنسية بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر على مصر، وكان هناك الاحتلال الفرنسى للجزائر ثم لأغلب أقطار المغرب العربى، وكان هناك الاحتلال البريطانى لمصر، ثم لأغلب أقطار المشرق العربى والسودان. وكان الاحتلال الإيطالى لليبيا والتمدد الفرنسى فى سورية ولبنان. وهكذا أصبح الغرب هو «الأخر» بالنسبة للأنثى العربية. إنه «الأخر» دينياً وثقافياً وحضارياً إبان القرنين حاسمين فى تطور أوروبا. كانت الهيمنة المسلحة على المستعمرات الأفريقية والآسيوية، تحمل للعرب والمسلمين راحة خاصة هى راحة الحرب الصليبية.

وهى لم تكن معارك عسكرية فقط، لم تكن خلفياتها الاستراتيجية والاقتصادية هى الأساس المعرفى لدى العقل العربى - الإسلامى، وإنما كانت «الثقافة». كانت تلك الحروب مشروعة ثقافياً للغرب فى المخيلة العربية التى غاب عنها المشروع الثقافى المستقل تحت وطأة الخلافة العثمانية. وحين سقطت هذه الخلافة كان الاحتلال الأوروبى المسلح لمعظم أرجاء العالم العربى قد تزود بمنجزات الانقلاب الصناعى وتطورات العلم والتكنولوجيا فى فتح الأسواق وحراسة المرات على حساب الأحلام والوطنية.

ولكن العرب الذين جسدوا «الأخر» فى الغرب منذ ذلك الوقت غامرو بالتفاعل الحضارى معه فى الوقت نفسه. وهى «مغامرة» على مستويات عدة أولها الانقلاب الاجتماعى للتحديث عبر التجريبتين الباهرتين لمحمد على فى مصر وخير الدين فى تونس. والاول ليس مصرياً والثانى ليس تونسياً. وربما كان هذا هو السبب الأول فى قدرتها على المغامرة. لأن النخبة

السياسية / العسكرية والتي بيدها السلطة كانت خليطاً من الألبان والشرسك والأتركة، ولم يكن ثمة رأى عام للشعب المصرى أو التونسى. والمستوى الثانى للمقاومة هو القيام بالتسوية الدينى الحضارة الجديدة، فقد كان هناك من يستطيع أن ينفى التعارض بين الإسلام والتكنولوجيا الوافدة، وكانت فتوحات محمد على ومنجزات خير الدين التونسى كافية لإقناع من لا يهتم بالحدث النبوى «اطلبوا العلم ولو فى الصين» أو فى أوروبا. وبما أنه ليس من علم مجرد، فقد كان للتطبيقات التكنولوجية للعلم انعكاس اجتماعى حاسم فى نشأة فئات وشرائع وقوى اجتماعية محلية ذات مصلحة

فى هذا الوافد الحضارى الجديد. وقامت البعثات إلى فرنسا وإيطاليا وبريطانيا، وكذلك المدارس العليا الجامعات والصحافة بدور مهم فى الفصل بين الثقافة والحضارة فى جانب والاحتلال فى جانب آخر. وهكذا أمكن للعقل العربى أن يفصل فى بواكير العصر الحديث بين القيمة والمنفعة، وأن يكرس هذه الازدواجية بين ما أسماه بالأصالة وما ندعاه بالمعاصرة. وهو تفاعل بدائى يقيم الموازى بين الفكر والسلوك وبين الظاهر والباطن وبين الغاية والوسيلة، ويهدف المقدمات الفكرية التى أدت إلى هذه الصناعة أو تلك الآلة، هذا الاختراع أو ذاك الاكتشاف. تم بالتدريج استبعاد فلسفة العلم، وانطلقت بلا قيود شرارة أو شرارة الاستعمار على التكنولوجيا، وكان تاريخها منفصل عن تاريخ الأفكار، وكان موكباً جليلاً من العلماء والمفكرين فى الغرب لم يقدموا أنفسهم فداءً لأفكارهم ومكتشفاتهم ضد أفكار الكنيسة والقيم السائدة.

ولكن هذا على أية حال ماحدث، فقد أمكن التفاعل الحضارى مع الغرب التكنولوجى لحساب السلطة الحاكمة والأوساط الاجتماعية المتصلة مصالحها به على حساب الانقسام بين الذاكرة والمخيلة فى العقل العربى الحديث والمعاصر. وهو الاختلال الذى ساعدت على تضخيمه جملة عوامل، فقد وجد المغرب العربى بين المستعمر وديانته، بحيث أضحت العروبة هى الإسلام والإسلام هو العروبة، وأمسّت فرنسا أو إيطاليا أو بريطانيا مجرد «استعمار مسيحي». هكذا استقر مصطلح «الصليبية» فى العقل الجمعى إلى عصرنا الحاضر حتى أصبح إطلاقه ميسوراً على أحداث كحرب الخليج شارك فيها ضد البلد العربى المسلم عرب ومسلمون، وإلى جانب البلد العربى المسلم وقفت جنسيات وآليات مختلفة :

وهو حاجز فى اللوعى يحول دون التفاعل الحضارى، لأن حماية الصدام وليس إمكانية الحوار تبقى دون حل.

وكان من أسباب الخلل أيضاً أن العلم أو المشروع الثقافى الذى راحت تصوغه

الإنترنت جنسيا العربية المتعددة الينا بيع والروافد قد تفاعل مع الغرب الليبرالي أو الغرب الاشتراكي. كانت الثقافة الغربية وما تزال ثقافة «الأخر» ولكنها كانت وما تزال في قلب الحلم الوطني تثير خياله نحو الليبرالية أو نحو الاشتراكية أو نحوهما معاً. النولة الحديثة أو العصرية هي الدولة الغربية، والمجتمع الحديث أو العصري هو المجتمع الغربي. ومن محمد علي إلى جمال عبد الناصر ومن خير الدين التونسي إلى الحبيب بورقيبة على سبيل المثال، اقترنت الحداثة أو العصرية بالمفهوم الغربي والنموذج الغربي ليبرالياً كان أو اشتراكياً.

ولكن الذي حدث هو أن الغرب سواء أكان ليبرالياً أو اشتراكياً، احتلالاً مباشراً أو هيمنة غير مباشرة، قد حارب الليبرالية العربية بالرغم من بدائيتها وطارده العدالة الاجتماعية العربية بالرغم من تشوهات، وساند القوى الدكتاتورية المتخلفة بكل ما يملك من إمكانات. هذا الغرب الليبرالي وذاك الذي كان اشتراكياً قد تحالفا - كلٌ بطريقته الخاصة - مع القوى الدكتاتورية في بلادنا داخل السلطة أو خارجها، وأجهضا الحلم الذي فاز ربما بالاستقلال والدستور، وخسر العدل والحرية. ولكن الذي خسر دون أن يدري هو الغرب نفسه، خسر المصادقية الحضارية والمثال الثقافي، ويبقى موقفه إلى الآن من القضية الفلسطينية والدكتاتوريات العربية شاهداً على المكافيلية التي لا تتيح فرصة التفاعل الحضاري بين الثقافات، ولا تساهم في بناء مشروع ثقافي لسياسات دول وشعوب تنشد المشاركة في «إنسانية جديدة».

هكذا تبدو إشكالية «الأخر» لدى المسلمين عموماً والعرب خصوصاً مغايرة كلياً لإشكالية الآخر لدى الشرق الاشتراكي السابق والمشارك الراهن - ثورة المعلومات والاتصال وأفاق الثورة الديمقراطية - ينعكس على الفريقين انعكاسات متباينة. أما الاختلاف فواقع منذ البداية، لأن الستار الحديدي القديم كان حاجزاً سياسياً واقتصادياً بين الشرق والغرب، أما الأيديولوجي فقد كانت تفاعلاً مع الغرب، أما الستار الحديدي بين الشرق الإسلامي والغرب فلم يكن حاجزاً ضد الآخر الرأسمالي، كما هو شأنه لدى الأوروبي الشرقي، بل كان وما يزال حاجزاً ثقافياً لأن الغرب هو المحتل فعلاً أو احتمالاً وهو المسيحي فعلاً والكافر احتمالاً.

لذلك كانت السياسة في حياة العرب مشروعاً ثقافياً، ولم تكن الثقافة مشروعاً سياسياً. ولذلك أيضاً كان التفاعل الحضاري مع «الأخر» بالسلب أو الإيجاب شرطاً لزومياً لبناء المشروع الثقافي. ولكن هذا الشرط يتخذ وضعه حسب الإطار التاريخي للتفاعل وفقاً لماهية المشروع وهوية الثقافة.

كانت مركزية الحضارة الأوروبية في الماضي هي التي تحدد صورة المشروع الليبرالي

أو الاشتراكي. ولم تكن الخصوصية العربية بمعزل عن تشكيل هذه الصورة، فكان هناك دائماً الإسلام الليبرالي بدءاً من رفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي والإمام محمد عبده إلى الطاهرين عاشور. وكان هناك دائماً الإسلام «الاشتراكي» والمقصود هوالعث على التبرير الإسلامي للعدالة الاجتماعية. وسواء أكان المسلم ليبرالياً كخالد محمد خالد أو راديكالياً كسيد قطب فسوف نجد العدالة الاجتماعية محور الكتاب «من هنا نبدأ» و«مواطنون لا رعايا» للأول، و«العدالة الاجتماعية في الإسلام» للثاني. وفي كتابه «أفكار في القمّة» سوف نكتشف ألمع الأسماء الروسية والأمريكية والإنجليزية والفرنسية مراجع يستشهد بها خالد محمد خالد جنباً إلى جنب مع المثق الإسلامى. وكذلك، بالرغم من ليبرالية محمد عبده وقاسم أمين فسوف نجدهما يردآن غيبة الإسلام في مواجهة بعض الكتاب الفرنسيين. تلك كانت حدود «التفاعل الحضارى» الثقافية مع الآخر: إعلان الحاجة إلى الدستور والبرلمان والأحزاب والجامعات ودراسة العلوم والتكنولوجيا ونزع الحجاب والاختلاط بين الجنسين ونزول المرأة إلى العمل ونون الخروج على «القيم الإسلامية الصحيحة الخالية من شوائب عصور التخلف». كان ذلك يتم في ظل الحضور المباشر للاحتلال الغربي أو في ظل هيمنته غير المباشرة، فكان التفاعل مع الليبرالية أو الاشتراكية أقرب إلى الانبهار وما يعنيه من تقليد أو محاكاة أو اقتباس وانتقاء أكثر كثيراً من حوار الأنداد. لم تكن النتيّة واقعاً، بل كانت مركّبة القرب تبدو وكأنها أصل الأصول والآخرين مجرد «أطراف» من صور وأصداء ونسخ مشوهة غالباً ممنوعة من التحقق في معظم الأحيان.

وكان ذلك يتم في ظل فجوات متسعة كانتها موانع طبيعية بين الشعوب والثقافات، فالمسافات طويلة والإمكانات على التواصل ضئيلة، والعسكر الأجانب كالحليين يهاصرون الأفكار من كل جانب، ويخضع كل طرف لضرورات العزل أو العزلة. لذلك كان التفاعل «مضطرباً» بقواعد المركزية الغربية وشروط الاتصال العسير والمعلومات الفقيرة. هكذا شيد العربي صورته عن الآخر، وهكذا قرأ الغرب قرامة منقوصة مشوهة. وكان الغرب من جانبته واقعاً تحت تأثير الفتوحات والكشوف باستعلاء على الآخرين وتضخمهم للذات. ولم يكن مفهومه عن التفاعل الحضارى ليتجاوز فرض الاستراتيجيات التعليلية والدعائية كسلوب في تخريج الموظفين وإرساليات التبشير وإذاعات الموجهة، شجرة واسعة من اللاتعارف الصقيفى وجسر هش من الاحتياجات المتبادلة على صعيد السلطة الحاكمة والقوى الاجتماعية المرتبطة بها، ولا علاقة لها بالمشهد الثقافى الخفى عن العيون تحت السطح.. ففي ظل الإخفاق الذريع

للمشروعين الليبرالي والاشتراكي، كانت السلفية الراديكالية تطلق شرارتها الأولى من مصر عام ١٩٢٨ بظهور جماعة «الإخوان المسلمين» التي تفرعت في جميع الأنحاء العربية. وكان هذا الانتشار وما يزال في إشكاله الجديدة عنواناً حاسماً على أن السياسة في حياة العرب والمسلمين «مشروع ثقافي» منذ بداية الدعوة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية. كان المشروع الثقافي الإسلامي متعدد الألبان والروافد والمراحل التاريخية والبيئات. ولكن مشروع السلفية الراديكالية أقيم أولاً بوجه «الأخر» الذي لم يكن وارداً في المخيلة الإسلامية الأولى. وأقيم ثانياً على قاعدة صلبة عريضة من الجغرافيا والتاريخ ومئات الملايين من «المؤمنين»، الأمر الذي لم يكن قائماً في صدر الإسلام. وأقيم ثالثاً على أساس «العصر الذهبي» وفكرة العودة إليه، وتتيقن التاريخ الإسلامي من تعليقات العصور المختلفة وهوامشها باعتباره انحرافاً عن الجوهر. كانت هذه هي مقومات المشروع الثقافي المدعوم بمشاعر شعبية لدى الأغلبية، بمواجهة الآخر داخل البلاد وخارجها من أهلها أو من غزاتها، جميعاً سواء. ولكن استحقاقات الخيال الذهبي والعودة الإعجازية وحذف التاريخ لم تحول المشروع الثقافي إلى برنامج وأبقت في حدوده الشعارات والمحاولات اليائسة للتغيير بالعنف. ووقعت السلفية الراديكالية في تناقضات لا حصر لها بين الشعار والتطبيق وبين السياسة والثقافة.

وكان هناك من يستعدون للتغيير باستخدام الأداة الوحيدة القادرة عليه: الجيش. كانت العقيدة «القومية» في أصلها الأصل تفاعلاً مع الغرب من زاوية النموذج اليهودي الذي قدمته ألمانيا وإيطاليا. وظلت فكرة «الوحدة العربية» أساساً للفكر القومي زمنياً طويلاً، ثم استضافت عناصر من الفكر الاشتراكي تحت ضغط متطلبات التنمية، إلى أن استضافت عنصراً من الفكر الإسلامي تحت ضغط التمدد السلفي الراديكالي. وكان هذا التوفيق بين المتناقضات تحت ضغوط السياسة من خارج الفكر أحد أسباب انهيار المفاهيم الواردة مع حزب البعث والناصرية بحركة القوميين العرب في التطبيق العملي. حتى فكرة «الوحدة»، التي انطوت هي الأخرى على مقولة «العصر الذهبي»، لم تتحقق. غير أن التفاعل الحضاري مع الغرب في ظل الأنظمة القومية العربية، بقي أسير الافتراضات المبهمة عن الخصوصية والاحتياجات المولدة للتكنولوجيا. وكان الحصاد البليغ في دلالته هو الحرب الإسلامية - الإسلامية بين العراق وإيران والحرب الأهلية في لبنان، والغزو العراقي للكويت. أصبح «المسلم» هو الآخر، وأصبح العربي هو الآخر، وأصبح المواطن اللبناني عند المواطن اللبناني، من دين مختلف أو طائفة مغايرة، هو الآخر. ولكن هذا كله لم يمنع في أي وقت أن الغرب ما زال - في الوعي العربي

الإسلامي - هو الآخر كذلك. وانتهى المشروع الثقافي القومي نهايات متساوية حادة.... في وقت لم تعد فيه مركزية الحضارة الغربية موضع إجماع أصحابها أو المتفاعلين معها. كانت ثورة المعلومات والاتصال قد أسقطت جدار العهود الاستعمارية والحواجز بين الشعوب. وأضحى هناك - بالتدرج - مفهوم جديد للحضارة يسمح بتعدد مراكزها. ولم يعد بناء المشروع الثقافي أسير «المقابل» أو ما هو سابق من مسلّمات يصوغها الآخر منفرداً، أو ضغوط الاحتياجات النفعية المباشرة. وإنما استعادت الإنسانية بثورة المعلومات اتصالها المقطوع بعضها ببعض فانهارت حواجز الاقتتاس والانبهار والانتقاء المحدود بأسوار يمسك بمقبضها الآخرون وانطلقت الثورة الديمقراطية بأنفاقها المحتملة بالرغم من أية معوقات من التاريخ أو من الحاضر أو من المصالح. وأمسك «حقوق الإنسان» من المبادئ المشهورة كميزان لا يكيل بمكيالين.

هذه المتغيرات من شأنها أن تجعل من السياسة مشروعاً ثقافياً بمعنى جديد هو التفاعل بين الآخرين أو مع الآخرين وفي الآخرين جميعاً، فلا يعود هناك «آخر» بعينه، ولا مركز حضارى مهيم. وإنما تعددية حضارية وثقافية في حالة حوار لا ينتهى، وهى المهمة التى لا بد من البرهان الوطنى عليها قبل استحقاق القدرة على تحقيقه الإنسانى الأشمل.

لم يعد رفض الآخر أو الانزواء فى عصر ذهبى من خيالات البشرية الجديدة، وإن يخرج أى آخر عن استملائه وعقدة تقوله إلا إذا خرج الآخرون من الاستملاء النقيض وعقدة النقص، وإيمان بلا حدود على الأرض الوطنى أن أهلها متعددون، حينئذ تتحدد ماهية المشروع الثقافى بالرباط الذى لا ينقسم بين العقل والحرية. وحينئذ أيضاً نملك بطاقة الانتساب الوحيدة الممكنة إلى الإنسانية الجديدة: هوية ثقافية عنوانها الصيرورة والمستقبل.

الفصل الخامس

الديمقراطية والفكر العربى المعاصر

(١)

ليس الفكر العربى المعاصر استثناء فى ارتباطه العميق بمختلف أنماط الحياة وسلوك البشر. ولیمست الديمقراطية مجرد خصوصية غربية لا تقبل التعمیم، فلياً كان مولد اللفظ ونشأة المعنى فقد عرفت النمو والازدهار فى أشكال متباينة عبر التاريخ الإنسانى لبقاع متعددة من العالم. وليس العرب أيضاً استثناء بين الشعوب والأمم حتى تستمضى عليهم الديمقراطية تنظيراً أو تطبيقاً.

ولكن الموقف يتخذ وضعاً آخر ونحن نتكلم عن الديمقراطية فى الفكر العربى المعاصر. وليس المقصود بالطبع هو البحث عن المعالجات المتناقضة لمسألة الديمقراطية فى كتابات المفكرين العرب المعاصرين بقدر ما هو البحث عن الديمقراطية ذاتها فى البنيات الفكرية وماذا ترتب على موقعها وأسلوب تشكيلها فى رؤية القضايا الأساسية للإنسان العربى المعاصر.

ولعل الشطر المعاصر من ثقافتنا قد عاش غالباً فى ظل السلطة الأجنبية المباشرة لعدة أجيال اعتباراً من أواخر القرن الماضى، بينما عاش الشطر الثانى غالباً كذلك فى ظل أنواع مختلفة من الحكم الوطنى والاستقلال السياسى وقد نكتشف وشائج عديدة بين الشطرين تحت السطح. وقد نعتز أيضاً على أواصر مهمة بينهما فوق السطح. ولكن تميز كليهما بخصائص محددة قد يمنح المقارنة شرعيتها وفائدتها فى تعرف أعمق على الكوابع الأساسية والمعوقات التى تحول دون تجذير الديمقراطية فى حياتنا المعاصرة وأساليب تفكيرنا.

وهذه هى القضية التى أسوقها فى المقام الأول: وهى أن هشاشة الديمقراطية ونسبيتها وجزئيتها ومحدوديتها فى حياتنا وفكرنا تحت سيطرة الاحتلال الأجنبى على السلطة السياسية فى بلدنا، وغيابها شبه التام عن حياتنا وفكرنا فى ظل الاستقلال، هو المحور المهيمن على مختلف جوانب حاضرنا بدءاً من تعمير محاولات تحرير الأرض وانتهاءً بتعمير محاولات التنمية. كان تثبيط الديمقراطية سبباً رئيسياً فى إخفاق هذه المحاولات. ولربما كانت

«النكبة»، كما سميت هزيمة ١٩٤٨ في الحرب العربية الإسرائيلية الأولى، وأربما كانت «النكسة» كما سميت هزيمة ١٩٦٧، من العلامات الفارقة على أننا في كلا المرحلتين قد عانينا فكرياً وسلوكياً من هزال شديد في الوعي الديمقراطي والممارسة الديمقراطية. والمقصود هنا هو المفهوم الشامل للديمقراطية، أي سريانها أو غيابها عن أنظمتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهو الأمر الذي كان ينعكس بالضرورة على «تطورنا» في مختلف المجالات: في الصناعة والزراعة والإعلام والتعليم، وما ينبني على ذلك من فقر وتخلل وفقدان تدريجي لمحتوى الاستقلال.

(٢)

وقد كان هناك على الدوام إطاران مرجعيان أحدهما ثابت مستقر حيناً ومعلن أحياناً والآخر متغير ومعلن في جميع الأحيان.

أما الإطار المرجعي الثابت فهو مجموعة القيم الدينية والأعراف والتقاليد والعادات المنحدرة منذ أحقاب موزلة في القدم والمختلطة بعضها ببعض على نحو بالغ التعقيد بحيث يصعب تحديد انتمائها (النقى) إلى دين من الأديان أو عصر من العصور. ولكنها تشكل في الوعي واللاوعي مجموعة من ضوابط السلوك الفردي والجماعي وأنماط التفكير من شاتها التدخل ربما غير المرئي في نسج أية «دعوة» أو «رسالة» أو «رؤية» مهما ابتعد به منطوقها عن الفكر الديني أو القيم الطائفية أو الأعراف القبلية والتقاليد العشائرية والعادات العائلية. ومازالت هذه الأنساق من الأفكار والقيم والسلوك والانفعالات سارية المفعول إلى وقتنا الحاضر تهتك بقسوة أستاذ «المكبوت» في حياتنا. لقد مزقت الحرب اللبنانية بضراوة وعنف بالغين، الثوب الليبرالي الرقيق الذي كان يحجب الفكر الطائفي. وقد مزقت الحرب في جنوب اليمن الثوب الماركسي الذي كان يحجب المنظومة القبلية في شؤون الحياة والموت. وقد مزقت حرب السودان بين الشمال والجنوب، الثوب الوطني الذي كان يحجب الفكر العرقي والفصل العنصري. وقد مزقت حرب الخليج الثوب العرقي الذي كان يحجب أفكار الهيمنة وتيم التوسع.

هذا الإطار المرجعي هو الذي يفرض القيمة المعيارية في الوحدة الاجتماعية الأولى : العائلة البطريركية، بدءاً من مفهوم الزواج وانتهاءً بعلاقة أعضاء الأسرة بعضهم ببعض، علاقة الأب - رب العائلة - ببقية أفرادها، وعلاقة الذكر بالأنثى، والأخ الأكبر ببقية الأخوة. هذه التراتبية «المقدس» هي البذرة الأولى للأوتوقراطية في المجتمع بأكمله. وأما علاقة العائلة

الصغيرة بالجسم الأكبر للعشيرة أو القبيلة، فإنها البذرة الأولى للثيوقراطية في النسيج الاجتماعي ككل. وباستثناءات نادرة، فإن مفاهيم الدولة والقومية والأمة لا علاقة لها بالواقع العربي من قريب أو بعيد. دولنا في الأغلب الأعم نون مستوى الدولة، ومجتمعاتنا أدنى من مستوى المجتمع. ومع ذلك فالمناطق والمعلن أننا نول ومجتمعات، بل وقومية واحدة لأمة واحدة.

هذه المسافة بين المكبوت والمكتوب وبين المنطوق والمسكوت عنه، مصدرها ذلك الإطار المرجعي الثابت والخفى حيناً والسافر أحياناً يتخفى، ولا أقول يخفى، في الكتابة الليبرالية والخطابة العلمانية والتنظير الوطني والقومي، ويسفر عن نفسه في الخطاب الديني إسلامياً سياسياً كان أو إسلاماً تقليدياً، مسيحية أخلاقية كانت أو مسيحية عبادية.

ويشر هذا التداخل والتمازج بين المرجعية الدينية والأخلاقية قيمةً معيارية كما قلت من شأنها التناقض سلفاً والتعارض لحد التمزق مع قيم أخرى أقيمت مع الثقافة أو مع نظم الحكم.

وهنا نصل إلى مشارف الإطار المرجعي المتغير، والمعلن دائماً، فإذا كان الإطار المرجعي الثابت عنصراً مشتركاً بين مرحلة الهيمنة الأجنبية المباشرة ومرحلة الاستقلال، فإن الإطار المرجعي المتغير يختلف بين المرحلتين.

في الأولى هو الفكر الليبرالي والفكر الاشتراكي. وبالرغم من أن الإسلام السياسي وحركات الفكر القومي العربي كانت تحفر لنفسها مجرى منذ القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن الحالي، أي طوال مرحلة الاحتلال الإنجليزي والفرنسي والإيطالي لشرقنا ومغربنا العربيين، فإن الإسلام كان جزءاً أساسياً من الإطار المرجعي الثابت، وكانت الدعوة العربية أقرب إلى صالونات المثقفين منها إلى الشارع العربي. لذلك ينحصر الإطار المرجعي المتغير في الثقافتين الوافدتين الليبرالية والاشتراكية. وكانت الثقافة الليبرالية صاحبة الحظ الأوفر في الاستمواد على مشارب النخبة ومحاولات النهضة الشعبية على السواء. بينما كانت الثقافة الاشتراكية بمختلف روافدها مطاردة من كافة الاتجاهات السلفية والتقليدية وسلطة الاحتلال على السواء. ولكن هذه المطاردة لم تمنع كونها إطاراً مرجعياً لأجزاء لا يستهان بها من النخبة. ومن الطبيعي أن تتاح الفرصة للمرجعية الليبرالية في تشكيل أحزاب وتنظيمات وجمعيات ودر نشر وجامعات، بينما تبقى المرجعية الاشتراكية أغلب الوقت تختبر أطروحاتها النظرية في العمل السري. ومع ذلك، فإن السلطة الأجنبية والهياكل الوطنية العاملة في ظلها لم تسمح لفكر الليبرالي أن يتخذ طريقة إلى التطبيق الصحيح. وعلى سبيل المثال، فإن

بريطانيا هي التي خلعت الخديو إسماعيل غداة نجاحه فى إقامة البرلمان وعشية استعداده لإصدار الدستور. وبين عامى ١٩١٩ و١٩٥٢ لم يمكن حزب الوفد صاحب الأغلبية الشعبية بلا منازع من الحكم أكثر من سبع سنوات، فى الوقت الذى وثب فيه إلى مقاعد السلطة التنفيذية حكام لا خلاف على نكتاتورتهم مثل محمد محمود الملقب باليد الحديدية وإسماعيل صدقى الذى ألغى الدستور وإبراهيم عبد الهادى الذى عُرف فى عهده بالعسكرى الأسود، وغير هؤلاء ممن سمحوا بتعطيل البرلمان وإغلاق الصحف واعتقال المثقفين. لم تكن عهود السلطة الاستعمارية ومياكلها المحلية من الديمقراطية فى شىء. كان الحكم الأوتوقراطى والمجتمع الشيوطى يمتنعان قيام النظام الديمقراطى الليبرالى الذى لا يناسب مصلحة الأجانب ولا مصلحة حلفائهم من أهل البلاد.

إلا أن المرجعية الليبرالية الثقافية القائمة من الغرب قد واكبت فى بعض الأقطار العربية كمصر والمغرب الأقصى وتونس وسورية والعراق نمواً اقتصادياً للزراعة وتطوراً اجتماعياً للصناعة ونهضة ثقافية فى الصحافة والنشر والجامعات والترجمة، فامكن اللحم الليبرالى أن يتجسم فى أفكار وقيم جديدة حول حرية المرأة وحرية الاعتقاد وحرية المواطن وحرية الفرد. وخلال ثلاثة أرباع القرن بين الثلث الأخير من القرن الماضى وم منتصف القرن العشرين كان العرب قد نقلوا إلى لغتهم أعمالاً أساسية حول الديمقراطية الاثينية والديمقراطية الفرنسية والإنكليزية والأميركية. نقلوا أفلاطون وأرسطو والمسرح اليونانى، ونقلوا فولتير ومونتسكيو - وخاصة كتابه «روح القوانين» - ونقلوا جان جاك روسو و«العقد الاجتماعى» و«دستور الثورة الفرنسية» ونقلوا «ثروة الأمم» لأدم سميث و«الحرية» لجون ستيوارت ميل، و«الدستور الأمريكى». وشكلت هذه الأعمال وغيرها إطاراً مرجعياً لفخبة جديدة من المثقفين العرب المحدثين الوافدين من الأزهر أو من جامعات أوروبا: رفاة الطهطاوى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وأحمد لطفى السيد وجمال الدين الأفغانى ومصطفى الفلايىنى وفرنسيس مراثى ويوسف كرم ومحمد روىى الخالدى القنسى وسلامة موسى وخالد محمد خالد وفرح أنطون وشيلى شميل ومحمود الملقورى وطه حسين وعبد القادر المغربى. وسوف نلاحظ التمايز بين هذه الأسماء حيث يتجذر بعضها فى الفكر الإسلامى وبعضها الآخر فى الفكر العلمانى أو الاشتراكى، ولكنها تنتمى فى نهاية الأمر إلى هذه الدرجة أو تلك إلى المرجعية الليبرالية، حتى وهى تحاور بعض الخصوم فى شأن دينى أو فلسفى، كمناقشات الأفغانى ومحمد عبده لبعض الفرنسيين ممن كتبوا عن الإسلام. وسوف نلاحظ بينهم تياراً

يبرر الأخذ عن المدينة الأوروبية بالنصوص الدينية، كما فعل الإمام محمد عبده نفسه، وكذلك قاسم أمين في دفاعه عن حرية المرأة. وكما فعل عبد القادر المغربي في دفاعه عن العلم. بينما لم ير الطاهر حداد التوفيق في كتابه «أمرأتنا بين الشريعة والمجتمع» ما يفرضه باتخاذ النص الديني شريعاً للدعوة إلى حرية المرأة.

وقد انعكست المرجعية الليبرالية أساساً على الآداب والفنون التي كان بعضها يولد للمرة الأولى في معناه الحديث كالرواية والمسرح والقصة القصيرة، فضلاً عن التأثيرات الواضحة في الشعر بالرغم من تأريخه العربي العريق. كان ظهور الفن الروائي أو المسرحي بعد ذاته متأثراً من أحد الجوانب الليبرالية وتأثيراً من جانب آخر في المجتمع الاقتصادي والصناعي الجديد. كان نقد العقاد لشوقي وتأليف شوقي للمسرح الشعري وظهور «عودة الروح» و «أهل الكهف» لتوفيق الحكيم والشعر اللباني والسوري في المهجر وبلاد الشام، جبران وإلياس أبو شيبك وإيليا أبو ماضي، ونثر أحمد فارس الشدياق وأمين الريحاني ونقد مارون عبود، كلها من بشارات الليبرالية التي أينعت خيلاً وظلالاً سجلتها الرومانسية الباذخة لجماعة أبولرد وأبي القاسم الشابي وروايات ملحم كرم ونجيب محفوظ الأولى. ولكن «الحرية» التي تهمس فيها بعض المثقفين العرب المعاصرين كخالد محمد خالدة صاحب «من هنا نبدأ» و «مواطنون لا رعايا» في محصلة السلطة الأجنبية وصاحب «الديمقراطية أبدأ» ولكي لا تحرثوا في البحر» و «في اليد كانت الكلمة» في مرحلة الاستقلال، وكسلامة موسى صاحب «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ» عام ١٩٦٨ أو «حرية العقل في مصر» عام ١٩٤٦ و«محمد زكي عبد القادر صاحب» الحرية الكرامة الإنسانية» عام ١٩٥٩ ومن قبلهم جميعاً عبد الرحمن الكواكبي في «طبائع الاستبداد»، هذه الحرية التي تخصص فيها هؤلاء وغيرهم لم تستطع قط أن تخلق تياراً ليبرالياً يطابق المرجعية الغربية التي صدر عنها في الأصل، إذ ولدت الاتجاهات الليبرالية العربية بين أحضان الإطار المرجعي الثابت، وليس الإطار المرجعي الثقافي وحده. ومن ثم فإن «القشور» التي ربحتها حرية المرأة أو حرية المواطنة سرعان ما بددتها رياح الظلمة العاتية فلم تستطع الصمود، ذلك أن الموقف القيمي من المرأة أو المواطنة أو حرية الضمير بقيت أسيرة الإطار المرجعي الأعرق: الأعراف والتقاليد والعادات، وحتى على الصعيد الثقافي الذي ربح الليبرالية لم يستطع كتاب مثل «في الشعر الجاهلي» أو «الإسلام وأصول الحكم» في مصر من الصمود. وقد كان الحذف وإضافة التي أجراها طه حسين في الكتاب الأول، وإصرار الشيخ على عبد الرازق على الالتزام بمصادرة الكتاب الثاني حتى

وفاته بمثابة التراجع الرسمي لكتيبتها تحت ضغط الإطار المرجعي الثابت... فالإطار المرجعي المتغير لم ينجح في تغيير المنظومة الراسخة من الأفكار والممارسات الأوتوقراطية والأوضاع الاجتماعية التيرقراطية. وهو الأمر الذي ترتب عليه تهادن المفكرين الديمقراطيين وهروبهم أو لجوئهم في نورات شبه ثابتة إلى قلاع الفكر الديني ومن المرجح أن إسلاميات طه حسين وعبرقيات العقاد وكتابات محمد حسين هيكل وأحمد أمين وتوفيق الحكيم حول الإسلام لم تخل من الليبرالية. ولكن الاتجاه الجماعي في توقيت موحد إلى هذا النوع من التاكيف لا يخلو من دلالة. لم تستطع النخبة الليبرالية أن تستعطب إلى جانبها تياراً شعبياً. واكتفى حزب الوفد في مصر أو حزب الاستقلال في المغرب بالدعوة إلى تحرير الوطن من السلطة الأجنبية أو بالكفاح من أجل الدستور. ولكن الحركة الاجتماعية للعرب المعاصرين لم تعرف العلمانية على سبيل المثال كجزء لا يتجزأ من الديمقراطية، بل عزفتها تزويراً ومخاطلة باعتبارها جزءاً من «الإلحاد». وهو أمر ليس صحيحاً، ولكنه يعكس هيمنة الإلحاد المرجعي الثابت وآلياته في الإرهاب. ولم تعرف الحركة الشعبية للعرب المعاصرين حقوق المرأة السياسية والاجتماعية والثقافية باعتبارها من الأصول الليبرالية. وكذلك حقوق الأقليات في المواطنة الكاملة. تجزأت الديمقراطية في المفاهيم الليبرالية العربية، وأضحت فصب مجرد مجموعة من الحقوق السياسية. وانسحبت نهائياً من ساحات الصراع مع القيم والأعراف والتقاليد السائدة والعداء والمشاعر والأفكار والمعايير المتخلفة من عصور مضت بخيرها وشرها، إلا أن القدم يضاف عليها صفة القداسة والثبات. وكان من اليسير على السلطة الأجنبية وهيكلها المحلية أن تستغل انعدام القدرة على تكوين القوائم الديمقراطية من المواطنين أنفسهم، وانعدام القدرة على مواجهة «المحرمات» المزمنة، فتسدد ضرباتها المميتة إلى الديمقراطية الليبرالية شكلاً ومضموناً.

ولم يكن مصير الإطار المرجعي المتغير الثاني بأفضل حالاً، بل كان أشد سوءاً. ولقد كانت الانمكاسات الثقافية للفكر الاشتراكي بتنوع مدارسه واتجاهاته أهم منجزات الحركة الاشتراكية العربية. نقلت إلى العربية بعض الأعمال المهمة لماركس وأنجلز ولينين وستالين وماو ويليخانوف، وأيضاً لهارولد لاسكي وأنتوني بيغان وهـ.ج. ويلز وبرنارد شو ومئات الروايات والأشعار والمسرحيات. وبالرغم من أحوال العمل السري ومطاردات الأمن فقد استطاع الماركسيون والاشتراكيون الديمقراطيون العرب من المشاركة في معارك الاستقلال الوطني وتأسيس النقابات العمالية وتنشيطه، وقدموا في سبيل ذلك الكثير من التضحيات الجسيمة

والشهداء في السجون والمعقلات من أنصار المسكر الاشتراكي، ولما رتبهم هياكلها المحلية بوصفهم من أهل العنف وقلب نظام الحكم، ولما رتبهم الشارع السفلى بوصفهم ملاحدة.

ولكن المرجعية الاشتراكية كانت في الأغلب الاتجاه الستاليني بجموده المنسرف في التطير وجموحه القمعي في التطبيق وتسبب ذلك في إشاعة رؤية أحادية غالباً تعتمد على الشواهد الخارجية أكثر من تحليلها المعقّد للخصوصيات المحلية، وتضاعف التمزق في صفوف النخبة فتشرذمت لظلم تفكيرها وممارساتها من أية آليات ديمقراطية. واتسعت الفجوة بين الطليعة المنظمة والجماهير في مواقع العمل، ولبست السرية والحصار من المبررات الكافية لأن طلائع أخرى من تيارات مختلفة تمكنت بالسرية ورسم الحصار من النفاذ إلى الشارع الشعبي والوصول أحياناً إلى السلطة.

إن المرجعية الاشتراكية تحولت في الفكر العربي المعاصر إلى نوع من المثالية القائمة لأصحابها قبل أن تقع غيرها بالتعميم والتبسيط واليقين. ولم تخل حياة «التقدميين» أو «النوريين» العرب من الازدواجية تحت وطأة المرجعية الثابتة شاتهم في ذلك شأن الليبراليين وربما أكثر فداحة، فقد كانت الهوية واسعة بين المبادئ التقدمية والأعمال المحافظة، واليون شاسماً بين الدعوة الثورية في الشعارات والخطب والمنشورات وبين ممارسات الحياة الفاضة. وكانت الازدواجية مركبة، فهي لا تنحصر في التمازج بين المثل العليا والأعمال السفلى، وإنما تتجاوز المحاكاة العقلية باجترار النص الذي استحتم وحيماً مقدماً إلى المحاكاة الأخلاقية لعبادة الفرد، أي كان الفرد صغيراً أو كبيراً، ككتاهما محاكاة يصبح الجهد البشري بمقتضاها «إيماناً» لا يعترفه الشك، وتسمى القرائنية الهرمية أشبه بالجسم القبلي أو المسكر. لذلك لم يكن لهذا الإطار المرجعي الاشتراكي أية جدوى ديمقراطية. وكان من السهل على أية سلطة أجنبية أن تصفيه من الجذور، ولم يفلح الفكر العربي في أن يشق طريقاً للعدل الاجتماعي والديمقراطية: كان هناك في مصر وسورية ولبنان تيار ضعيف يقوده أمثال نقولا حداد، وفرنح أنطون وشييلي شميل وسلامة موسى. وهذا الأخير كان يستمد أفكاره من الجمعية الفابية التي كان عضواً فيها أوائل القرن، وكانت هناك «الطليعة الوفدية» بمثابة الجناح اليساري لحزب الوفد، ومن بين أبرز قادتها محمد مندور وعزيز فهمي. وكان لويس عوض يصف نفسه بالاشتراكي الديمقراطي. ولكن هذه الاشتراكية الديمقراطية التي نعرفها في الغرب لا نجد لها نظيراً مشابهاً أو معدلاً. كان الحزب الاشتراكي بقيادة كمال جنبلاط أقرب الأمثلة العربية إلى الطليعة الوفدية في مصر. ولكن يبدو أن هذا التيار لم يجذب سوى

الأقليات أو المهمشين. وسوف نتعرف على محاولات أخرى تجمع بين الاشتراكية وأشياء عديدة ليس من بينها الديمقراطية.

(٢)

وخلت منذ الأربعينيات من هذا القرن السلطة الوطنية مكان السلطة الأجنبية. خلّت في بعض الأقطار العربية تزدى ثياب العسكر وفي بعضها الآخر ثياب المشروعية الدينية. ولم تصل إلى السلطة السياسية تلك الفئات الليبرالية القليلة التي كافحت في سبيل الجلاء والدستور بل أزيحت عن الرقعة الضيقة من هياكل الحكم التنفيذي وكانت تحتله في العهد الاستعماري. ولم تصل بالطبع تلك الفئات الأقل عدداً أو نفوذاً ذات المرجعية الاشتراكية. وقد طوردت الفتتان من المواقع الفاعلة للسلطة أو المعارضة، وخلّت مكانهما الشرائع البيروقراطية في أجهزة الدولة والفئات التكنوقراطية في مؤسسات المجتمع.

وبالرغم من اختلاف الينابيع الفكرية والاجتماعية التي وفد منها الحكم باسم القوة الدينية أو باسم القوة المسلحة، فقد اشتركت الشريعتان في نبذ الديمقراطية المعروفة بهذا الاسم ضمن منظومة الإطار المرجعي الليبرالي. واشتركت الشريعتان في دعم الأوتوقراطية والبنية العسكرية، وتقليب الإطار المرجعي الثابت على الإطارين المرجعيين المتغيرين. وهكذا خلّت سلطة الحكم باسم الدين وسلطة الجيش من أي نظام برلماني حزبيّ منعداً للتعددية وتكريساً للواحدة؛ وإذا كانت أشكال الحكم الديني قد استحضرت كلياً الإطار المرجعي الثابت سواء في مجال السلطة السياسية أو في مجال النظام الاجتماعي، فإن أشكال الحكم العسكري قد أبدت تساهلاً نحو الليبرالية الاجتماعية. وكان المجتمع نفسه هو الذي يرفض هذا التساهل، وبالذات ما يخص منها الموقف من المرأة أو المواطن أو الأخلاق. وهما معاً وافقا على الاقتصاد الحر والقليل أو الكثير من رأسمالية الدولة ولكن المفارقة أن الحكم العسكري الذي أخلص كل الإخلاص للتقليد المادي للمرجعية الاشتراكية هو نفسه الذي أخلص كل الإخلاص للنموذج الستاليني في مقولة الحزب الواحد وعسكرة المجتمع وتحويل الإجراءات الاستثنائية إلى قواعد عامة ثابتة. وباستثناء فروق طفيفة بين القائلين بالشرعية الدينية والقائلين بالشرعية «التاريخية»، فقد غابت الشرعية الدستورية عنهما. وتداخلت البنية العسكرية في البنية التقليدية تحت مسميات مختلفة، ولكنها التراثية والهرمية البطريركية في جميع الأحوال. كان الإطار المرجعي الثابت قد أفسح أمام القيم السائدة في أنماط الفكر والسلوك مجالاً واسعاً للنفاذ إلى التشريع الاجتماعي فضلاً عن النفوذ السياسي. ولم تعد

غلبة الديمقراطية عن تكوين العائلة أو مناهج التربية والتعليم والإعلام مجرد «شنوء» أو «نواة» للدكتاتورية، بل انتقلت هذه الغيبة إلى صميم النظام العام.

وكان التحول الأساسى فى منظومات الفكر العربى المعاصر أنها ابتعدت بنسب مختلفة عن المرجعيات الثقافية إلى إطار مرجعى جديد هو النموذج الواقعى للحكم الدينى أو الحكم العسكرى. وقد وقع هذا التحول لأنصار الحكم ومعارضيه على السواء، لم تعد الثقافة الليبرالية وأحياناً الاشتراكية هى مصدر القياس والقيمة المعيارية فى تأييد الحكم العربى بعد الاستقلال أو معارضته. وإنما أضفى هذا الحكم نفسه هو الإطار المرجعى الجديد، قد يكون الحكم عسكرياً ويصبح إطاراً مرجعياً لمعارضى نظام عسكري. وهكذا غابت الديمقراطية مرتين عن الحكم والمعارضة جميعاً: مرة لانفساح المجال أمام نظام القيم التقليدية أو ما أسماه بالإطار المرجعى الثابت، وأخرى لاختفاء المرجع الليبرالى من الخيال السياسى والاجتماعى وتقدم النموذج الستالينى، وبالرغم من التناقض الاستراتيجى الذى كان قائماً بين القوتين العظميين، فإنهما اتفقتا ضمناً على دعم الدكتاتورية العربية العسكرية والتقليدية على السواء، مهما تعارضت الدعاوى والأفعال. كانت الأنظمة العسكرية تضطهد الاشتراكيين على سبيل المثال، ولكن التحالف السوفياتى مع هذه الأنظمة بلغ ذروته، وكانت الولايات المتحدة ترفع شعارات ما يسمى بالعالم الحر، وهى التى جندت مخابراتها لمركزية إسقاط أية بادرآت ديمقراطية وحراسة النظم الأكثر محافظة واستبداداً، وهكذا استمر العسكريون القادرون على التنقل السريع بين العسكريين العالميين يحكمون بحق السلاح، بينما استمر غيرهم يحكمون بالحق الإلهى وغابت الديمقراطية عن الحكم والمعارضة غيابها فى الأصل عن البيت والمدرسة والشارع والمصنع والمكتب والجامعة، وارتبط الفكر العربى المعاصر وعياً أو تلقائياً بالإطار المرجعى العسكرى - الدينى الذى تحقق فى نظم الاستقلال.

وكان الفرق هائلاً بين الإطار الثقافى المزدهج الذى عرفته مرحلة الاحتلال الأجنبى والإطار المتحقق فى مرحلة السلطة الوطنية، لامن حيث المحتوى الديمقراطى الحاضر هناك والغائب هنا فقط، وإنما من حيث البنية المعرفية ذاتها.. حيث أن الإطار الثقافى، أيًا كان، يقبل الاجتهاد من حيث المبدأ، أما النموذج الواقعى المتحقق فإنه يحمل بمجرد واقعية وتحقق معنى القسر والقهر والقمع، لأنه يصبح المصدر الرسمى المعتد للتأييد أو المعارضة. وهو يغذى البنيات الاجتماعية المختلفة، بما فيها المعارضة، بالانساق غير الديمقراطية. ومن ثم فقد تشكلت داخل التيارات الفكرية المختلفة موانع بنيوية من شأنها تقييد آليات الفكر

الديمقراطى. وفى بعض الأحيان يصبح من التجاوز تصور «تيارات» متعددة، لأن تقييد الديمقراطية يقارب بين الرأى والموقف بحيث تخفى اللاتفات الأيديولوجية المتعارضة للحقيقة السياسية أو الاجتماعية المشتركة، إن لم تكن الواحدة. وهكذا يخلو الصراع على السلطة العربية غالباً من المحتوى الذى يفرق بين «تيارات» بقدر ما يفرق بين القبائل والعشائر والعائلات، مهما ارتدت من أفضة فكرية متعددة الألوان: الماركسية والبعث والقوميين العرب والناصريون والإسلام السياسى والإسلام التقليدى والليبرالية الطائفية والليبرالية المشوهة. ليست هذه كلها تيارات «نقية» لكل منها بداية ونهاية وسباق متميز، فالبعث والقوميين العرب والناصريون يلتقون فى مقولات شديدة التقارب لدرجة التطابق أحياناً، بل وإنجاز الوحدة السياسية بين دول مختلفة تنادى بالشعارات القومية. ولكن الثمرة المرة إلى الآن هى الانفصال، ذلك أنهم متشابهون فى الظاهر متشابهون فى الباطن من المقدمات إلى النتائج. ويمسى التداخل بين أنسجة الإطار المرجعى الجديد المتحقق أطروحة فكرية بمقتضاها تتشابه التيارات المتعددة شكلاً فى ينبوع «السلفية» مهما كانت الرايات تقديمية، فالحكم بالحق الإلهى لا يختلف بنويكاً عن حكم «القيادة التاريخية». كلاماً ينتهى بموت الزعيم أو الانقلاب عليه. ولا تعود عبارة الشخصية أو نمج السلطات أو النظرة الأحادية أو واحدة الحزب والتنظيم والقيادة والنولة من الفروق التى تميز تياراً عن آخر، بل قاسماً مشتركاً محورياً تميز من حوله المبررات والاجتهادات والحيثيات التى توهمنا أحياناً بأنها «تيارات فكرية» مستقلة بعضها عن بعض. هذه الذمنية التبريرية من أكثر المعوقات البنيوية استسلاماً للإطار المرجعى الثابت والإطار المرجعى المتحقق، وأكثرها بعداً عن أى إطار مرجعى ثقافى متحرر من قيود القيمة المعيارية السائدة ومن قيود النظام القمى السائد أيضاً بشطريه الدينى والعسكرى وتنوعاتها.

«تطور» القوميين العرب - كما كان يقال - ذات يوم إلى ماركسيين، و«تطور» البعث ذات يوم إلى الاشتراكية، و«تطور» الناصرية من الوطنية المصرية إلى القومية العربية وعن الإصلاح الزراعى إلى ما سعى أيضاً بالاشتراكية. وقال القوميين أنه لا تعارض بين الإسلام والقومية، وقال الماركسيون على مراحل أنه لا تعارض بين الاشتراكية والقومية ولا بين الاشتراكية والدين. نفذ الإسلام إلى الاتجاهات كافة، والجميع عرب. وفى الآونة الأخيرة كلهم ديمقراطيون من أنصار التعددية بما فيهم النظم العسكرية. هكذا تقاربت، بل توحدت الأطروحات والممارسات أحياناً، ولم يعد المواطن العربى يجد مبرراً واحداً للانحياز إلى هذا التيار أو هذا الحزب أو هذا الحكم أو هذه المعارضة دون غيرها.

ولم تكن هذه الوحدة الفكرية تبعه عن التوحد العسكى والدينى فى بعض أنظمة الحكم. واشتركت «التيارات» على اختلافها فى آليات أساسية منها:

- مفردات الحمية: لا شك، لا ريب، من المؤكد، حتماً، وما تهيكله هذه المفردات من سياقات ذهنية ومفادها اليقين بالصواب المطلق للأنا والخطأ المطلق للآخر. واليقين أيضاً بأن صاحب الخطاب هو الألف والياء. والبداءة والنهاية فى دائرة مغلقة محكمة الإغلاق أبعد ما تكون عن التلوث وأقرب ما تكون إلى المقدس.

- الخضوع للذاكرة الجماعية أو للآخر، فالمفارقة أن العقل الفردى المهيمن والذي يرفض مبدأ الحوار وبالتالى فكرة النقص والاحتمال وتعدد زوايا الرؤية أو ما ندعوه بالجماعية، هو نفسه الذى يقترن بالذاكرة الجماعية التى يجسدها الإطار المرجعى الثابت، أو بالنمذجة التى يملئها الآخر أو يفرضها من مواقع الهيمنة وليست الندية.

(٤)

كان من نتيجة ذلك الإخفاق للذريع للأظمة السياسية والفكرية السائدة على العرب المعاصرين. وهو ذات إخفاق الشرعية من حيث القدرة على تحقيق الأهداف التى أطلتها تلك الأنظمة بدءاً من الاستقلال نفسه مروراً بالتنمية وانتهاءً بإحراز التقدم المضامى لمعايشة العصر الذى نعيشه تجاوزاً. أخفق دعاء الاشتراكية فى تحقيقها أو فى إبداع مفاهيم جديدة لها. وأخفق القوميون فى تحقيق الوحدة العربية أو فى إبداع صياغات جديدة لها. وأخفق الإسلاميون فى تجنب الإرهاب طويلاً إلى المدينة الفاضلة وأغلقوا أبواب الاجتهاد.

وعاد الفكر العربى المعاصر يحاول الجواب على أسئلة قديمة محورها: كيف تكون النهضة؟ ورحنا فى الأظلم نجتز إجابات الماضى. وكثيراً ما لا نستطيع ترويد، مجرد ترويد، بعض إجابات الماضى.

أصبح الإطار المرجعى المتحقق بشقيهِ فى مازق. ولم تستطع الثقافة أن تقدم البديل لمقاومة الطوفان الحاضر والمقبل من ظلمة الفكر والسلوك.

هناك شموع تحترق، تشع بالوحشة حتى الاختناق، ولا تكف عن المقاومة، إنها بالرغم من كل شيء خط الدفاع الأخير الذى يربط الاستقلال - وقد توهمنا الوصول عليه - بالديمقراطية ريباً لا مناص منه إذا شئنا الاستمرار فى عالم قد يستمتع بالباراة بين المعوقين، ولكنه لا ينتظر تأهيلهم للمشاركة فى صنع الحضارة.

الفصل السادس

هل انتهى عصر العباقرة؟

(١)

في العدد التذكاري الذي أصدرته مجله المصور عن يوسف إدريس مقال مهم كتبه الدكتور أسامة الباز فلم يقصره على ذكر مناقب الراحل الكبير ؛ وإنما أضاف إلى هذا الجانب مقدمة بالغة الأهمية والقلق على مستقبل الثقافة المصرية ، وقد تناول الكاتب مسألة «الفراغ» الذي يستشعره الكثيرون عقب غياب الراحلين الكبار. وقد ترجم الدكتور الباز هذا الشعور في كلمات محددة تقول «إن هذه الخسارة الكبيرة لمصر وعقلها وضميرها لن تعوّض، وأنه لن تظهر في الأفق شخصيات ترقى إلى مستوى هؤلاء العباقرة أو تملأ الفراغ الذي نجم عن رحيلهم وانقطاع عطائهم» ويشرح الكاتب هذه الظاهرة المخيفة بالظروف البيئية الجديدة على الصعيدين المحلي والعالمي وتدهور النظام القيمي والمستوى الوطني الإلتزامي الذي يقوم على ارتباط عميق بأرض مصر وانشغال ساحق بقضاياها وهمومها وطموحاتها.

تشير هذه المجموعة من التأملات والمشاعر بعض الملاحظات وأولها أن مصر فقدت في السنوات الأخيرة مجموعة كبيرة من كتابها وأدبائها وفنانيها، وإذا كانت أعمار البعض منهم بلغت الحد الذي يخفف من وطأة الغياب، فإن الرحيل المبكر والمفاجئ لبعضهم الآخر يثير أكثر من علامة استفهام حول المناخ الذي يجعل من الموت المباغت نوعاً من الانتحار أو نوعاً من الاختيال وفي الحالين لا بد من التساؤل حول هوية هذا المناخ الذي يشيع الإحباط والإختناق. وفي الحالين كذلك لا بد من التساؤل حول ماهية «الفراغ» الذي يتحدث عنه مقال الدكتور الباز وربما كان هناك آخرون يشاركونه الرأي.

وسوف أبدأ بالتساؤل الأخير لماقول إن هزيمة ١٩٦٧ كانت نقطة النهاية لرؤى جيل كامل وكان لويس عوض من الصادقين حين صرّح أكثر من مرة بأنه وزملائه ينتمون إلى «الماضي» وقيل رحيلهم لم يكتب توفيق الحكيم مسرحية واحدة جديدة طيلة عشرين عاماً، بل

اكتفى - وهو الكاتب المسرحي أولاً وأخيراً بكتابه «عودة الوعي» وامتداداته من الكتابات الصحفية المعروفة ولم يضيف حسين فوزى خلال الفترة ذاتها حرفاً واحداً إلى «ستنباد مصرى» بل جمع بعض المقالات فى كتيب من «الرينسانس» ولم يجد لويس عوض ما يلهمه فى ألب الشباب الذى تجاوز العقد الرابع وأحياناً العقد الخامس فكتب على دراسة «تاريخ الفكر المصرى الحديث و«تاريخ النهضة الأوربية وتاريخ الثورة الفرنسية ولم يكتب فى النقد الأدبى أكثر من الإنطباعات السياسية العابرة، وكبارنا الأحياء طالت أعمارهم، لا يفلتون من القانون العام، فقد أعطوا بلادهم وثقافتها أجزل العطاء. ولكن سنّة الحياة أن لكل شئ نهاية، ونخيف إنها نهاية رمزية، فالفكر العظيم والفن العظيم يستمر منه ما يستحق الحياة فى الأجيال التالية وفى جملة القيم التى يتخذ منها المجتمع ضوابط ومعايير.

ولكن الرحيل أو الكف عن العطاء ظاهرة إنسانية وثقافية لا تنفرد بها. وهم يتركون فراغاً فى القلب أو النفس أما «الفراغ» بمعنى خلو الساحة من المبدعين والعابرة، فلست أراه صحيحاً، لا لأن «مصر ولادة» فقط وإنما لأنها غنية بالطاقات والمواهب والنوايغ فى مختلف المجالات الفكرية والعلمية والفنية، وأرجو ألا أتطاول إذا قلت إنه فى فروع عديده تملك من الثروات العقلية ما لا يقل كماً وكيفاً عما تملكه أية أمة متحضرة.

لقد تطورت «المعرفة» تطورات مذهلة خلال السنوات العشرين الماضية جنباً إلى جنب مع التطورات العلمية والتكنولوجية وانعكس ذلك على مبادئ الفكر كافة، حتى أن صورة العالم لم تعد هى التى كان يعرفها كبار علمائنا ومفكرينا وكتابنا من جيل «العمالقة»، كم اعتادت أن تسميهم لغة الإعلام، وهى تقصد الرواد، وللريادة فضل عظيم على الثقافة ولكن الدنيا تغيرت على صعيد المعلومات وأجهزة المعرفة وآليات التحليل، ولم تتخلف الأجيال المعاصرة فى مصر وغيرها من الأقطار العربية عن اللحاق بالمتغيرات والتفاعل معها وقد أثمر ذلك عقولا وعقريات مصرية وعربية فى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية على السواء.

إن أجيالاً متتابعة فى علوم الاقتصاد والإجتماع والسياسة والتاريخ تعمل الآن على أرض مصر وخارجها، تشهد أعمالها فى الجامعات ومراكز البحث العلمى والمؤتمرات الإقليمية والدولية بأنها تجاوزت مرحلة الرواد بخطوات عملاقة.

وقد كانت قلة عدد النوايغ فى مجتمع الخمسة عشر أو العشرين مليوناً، سبباً فى نجومية «الأفراد» فيشار إلى هذا الكاتب أو ذلك العالم وكأنه معجزة المعجزات، أما اليوم وقد أصبح «الفريق» وليس الفرد، هو صاحب المعجزات فى عالم متغير، فإن الفرد لم يعد نجماً فى

الماضى كان طيب واحد او اثنان او ثلاثة هم المَع عبقریات الطب وكذلك الامر فى القانون أو فى الأدب، أما الآن فقد تفرعت التخصصات إلى علوم دقيقة وأصبح لدينا مئات النوايغ والمواهب من قوى المستويات العالمية ، ينتمى أصحابها إلى عدة أجيال فى «عصر» واحد والاستشهاد بسماء يحتاج إلى مجلدات، ولكنى أختار بلا ترتيب بعض الذين شاعت أعمالهم فى النواثر العالمية كعالم الجغرافيا السياسي جمال حمدان، والكاتب السياسي محمد حسنين هيكل، وعالم الاقتصاد السياسي إسماعيل صبرى عبد الله، ومؤرخ الفن ثروت عكاشة، وأساتذة الفلسفة من المفكرين، زكى نجيب محمود، وعبد الرحمن بدوي، وفؤاد زكريا، وحسن حنفى ومن نقاد الأدب عبد القادر القط، وعلى الراعى، وشكري عياد، ومحمود العالم ومن علماء الاجتماع أنور عبد الملك ومن الأدباء يحيى حقي، ونجيب محفوظ وفتحي غانم، وإدوار الخراط، وجمال الفيضاني، وبهاء طاهر، ومجيد طويبا، وسليمان قياض، وأحمد عبد المعطى حجازي، وصبرى موسى. إننى أتكلم فقط عن الذين نقلت أعمالهم إلى لغات أجنبية. بعضهم وليس كلهم مجرد نماذج من أجيال مختلفة واتجاهات مختلفة تموج بها مصر.

ولكن الظاهرة الجديدة بالتأمل هي أن هذا الإنتشار خارج الحدود لم يكن انتشاراً استشرافياً، وإنما كانت وما تزال دور النشر العالمية الرائدة والتي تخاطب القارئ العادي فى بلادها، هي التي تطلب وترجم وتنتشر وتوزع ، وليست دور النشر المحدودة بأسوار اللغات القديمة. وقد طبع من كتاب أنو عبد الملك «مختارات من الفكر العربى المعاصر. مصر» عدة طبعات فى الفرنسيه وفى الإنجليزية لا تحصى ولا تعد، هذه المختارات الفكرية والقصصية والشعرية.

والظاهرة الثانية هي أن ما دعونه زمناً بجيل الستينيات فى القصة والرواية والشعر - هو الأكثر رواجاً فى النشر الخارجى، عربياً ودولياً، كبرى الجامعات فى العالم تدعوهم إلى مؤتمراتها وتبرمج أعمالهم فى خططها التعليمية السنوية، وتناقش أطروحات الماجستير والدكتوراه حول أنبيهم، بل إن هناك ترجمات لشعر وقصص الأدباء الشباب الذين ظهرت بعد جيل الستينات وليس ذلك ترغاً أجنبياً من باب الوبع الرومانسى بالشرق أو بالفلكور، بل لأن ما يعرفه العالم عنا أكثر دقة وموضوعية ، فالدوائر الثقافية العربية والشرقية والغربية لا تروج لأدب الستينيات المصرى وما تلاه بسبب إقبال القراء فى تلك البلاد على هذا الأدب، وإنما لكونه أدباً جميلاً وغنياً أولاً وقبل كل شئ. لقد بقيت ترجمة «زقاق المدق» الفرنسيه فى المخازن ربع قرن حتى حصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل فنفتت خلال شهر. أما رواية «أصوات» لسليمان فياض، فقد صدرت من ترجمته طبعتان خلال ستة أشهر، وهام المستمرون

الأمريكيون والإنجليز والفرنسيون والأتان يملأون شوارع القاهرة بحثاً عن أدباء الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، يتعاقبون معهم، ويترجمون لهم، ويكتبون عنهم فى صحف ومجلات بلادهم.

وفى بلادنا تصور ثقافة الأجيال الطالعة فى العقود الثلاث الأخيرة المشهد الثقافى الحىّ لمصر المعاصرة، فالدراسات والمؤتمرات والندوات التى تعقدتها الجمعية السياسية أو قسم اللغة العربيه فى كلية الآداب بجامعة القاهرة ومركز دراسات الشرق الأوسط فى جامعة عين شمس ومركز الدراسات السياسية والإستراتيجية فى «الأهرام» هى منجزات جيل جديد فى المعرفة الحديثة، كذلك الأمر فى الآداب والفنون التشكيلية والسينمائية، فإن الأجيال «الجديدة» هى صاحبة الإنجازات الكبرى فى النحت والتصوير والتثوق والإخراج والتمثيل.

ليس هناك «فراغ» بين جيل وجيل فى الثقافة المصرية، ولسنا فقراء فى فى المواهب والنبوغ، ولكن هناك حصاراً مضروب حول العبقرية المصرية يدفع ظهرها إلى الحائط لتختار بين نوع من الانتحار ونوع من الاغتتيال وأنواع من اليأس.

(٢)

مواهب مصر وعبقرياتها فى مختلف المجالات محاصرة. قد يختلف شكل المعيار ودلالاته من مجال إلى آخر، فعالم الطب، أو الطبيعه، أو الكيمياء، أو النبات قد لا يجد الأجهزة والآلات التى يجرى بواسطتها تجاربه، لذلك فهو لا ينجح فى وطنه ويلمع فى الغرب، وتتدخل البيروقراطية والإسستثناءات فى طرد علمائنا إلى الخارج، سواء بسبب سلم الترقية، أو الكادر المالى، أو صلات القرابة والمصاهرة وغير ذلك من مظاهر الفساد.

ولكننى سأتكلم هنا عن حصار آخر يشلّ الفعاليات الفكرية التى تضع للمجتمع سلم القيم وضوابط السلوك وتفتح للحضارة فى بلادنا أوسع النوافذ، وهو الحصار المضروب حول الكتاب والشعراء والفنانين . وسوف ألجأ لضيق الحيز إلى التعميم وضرب الأمثلة والعنوان التكبير الذى يضمها هو الحرية وقد اعتاد بعضها أن يرقص فى أفراح الآخرين، فيقيم الزينات والليالى الملاح لأن الديمقراطية انتصرت هنا أو هناك من أرجاء المعمورة. ولكنه فى بلادنا لا يرفع إصبعه استنكاراً لى خروج عن الديمقراطية سواء أكان الذى خرج خفيراً، أو وزيراً، أو قانوناً قديماً، أو عرفاً وتقليداً، وسواء أكان الذى خرج داخل الحكم أو فى صفوف المعارضة. هناك من يشمت فى خصومه المفكرين والسياسيين، وهناك من يفض البصر عن تجاوزات لا تليق. ولأننا لا نتوقف عند رند الأفعال أو الأفراد والظواهر الجزئية العابرة فإن الإشارة الصريحة إلى بعض «أنماط» الحصار الذى يفضى ببعض المثقفين إلى الانتحار أو التعرض

للاعتيال، تحت ستائر كثيفة من الإحباط واليأس هي إشارة لازمة... خاصة وأن هذا الاعتقال وذلك الانتحار يتخفى في أقنعة يصعب خلعها عند الموت المياعث أو الميكر والذي بلغ تكراره حدود الظاهرة.

والمثل الأول الذي ساضريه على المعيار يفرضه ذلك التوتر الذي اتسع مداه في صدور بعض أبناء الجيل الجديد وكان السبب المعلن لهذا التوتر هو انتقال رئاسة تحرير مجلة أدبية هي مجلة «إبداع» من عهد إلى آخر، لكن السبب غير المعلن هو مسألة المنبر الثقافي، وغير الثقافي في مصر ولو أن حق إصدار المطبوعات للأفراد والجامعات حق مكفول في القانون دون قيود تتعارض مع جوهر الدستور. لأصدر الأدباء وغيرهم المجلات والصحف التي تشبع حاجتهم إلى التعبير، ولكن حرية التعبير التي يقدها الدستور لا يكفلها قانون «المجلس الأعلى للصحافة» وهو المجلس الذي تأسس في ظروف غير ديمقراطية يعرفها الجميع، ولكنه الجهة الوحيدة التي تتحكم في إصدار المجلات والصحف بشروط تمييزية تمنع الأفراد والجامعات عملياً من ممارسة حقها وحريتها في التعبير وكما قلت فإن بعضنا يرقص في أفراح الديمقراطية البعيدة عن بلادنا، وإذا أحطنا هذا البعض علماً بأن إصدار مجلة أو صحيفة في بلد كفرنسا لا يحتاج لأكثر من طابع يريد يوضع على رسالة تبلغ فيها إدارة الصحافة بأنك أصدرت مهلكة الفلانية - حتى لا يتكرر إسمها مع أي اسم سابق - يقال لنا على الفور: وما علاقتنا بفرنسا، ظروفنا تختلف، ولنا خصوصيتنا، تختفى هذه الخصوصية وتظهر حسب الأحوال.

ولا أقل من إلغاء المجلس الأعلى للصحافة إذا شئنا أن نمارس الحق الدستوري في حرية الفكر والتعبير، وأن نهدم خيلاً من الحصار المضروب حول المفكرين والأدباء والشعراء حتى تتألق مواهبهم العظيمة والتي لا تقل عبقرية عن سابقيهم. وأقول «إلغاء» المجلس الأعلى للصحافة وليس تعديل قانونه أو تريمه، هناك الاختصاصات التي سلبت من نقابة الصحفيين، فيجب أن تعود إليها كاملة وغير منقوصة. وهناك اختصاصات يعقد فيها على الدستور والحرية وحقوق الإنسان، يجب حذفها نهائياً وإنهاء العمل بها فيصبح من حق كل مكتب أو شاعر أو جماعة أدبية أن تصدر ما تشاء من مجلات أو مطبوعات، وعلى وزارة الثقافة أن تدعم هذه المجلات دون شروط، كما هو الحال في فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة والهند واليابان، وفي هذه البلاد وغيرها أيضاً تقوم الأحزاب بإصدار صفحات وصحف ومجلات ومطبوعات ثقافية، ولا تعتمد على التمويل الرسمي من الدولة :

إن الأحزاب غير الحاكمة في العالم المتحضر لا تترك الثقافة للحكومة، بل هي تد

الثقافة من أكثر ميادين المناقشة أهمية، ولذلك فكل حزب له مثقفوه وأدباؤه وفنانونه من غير أن يكونوا أعضاء في هيكله الحزبية، ولكنهم يملكون المسارح وشركات السينما ودر النشر والصحف والمجلات التي يعملها الحزب أو يدعها جزئياً، الحزب في تلك البلاد ينافس الدولة وحزبها الحاكم فالأحزاب الأخرى تناضل للحصول على جماهير الألب والفن، وعلى قيم الجمال والأنواق.

وياستثناء حزب التجمع الذي يصدر مجلة «أدب ونقد» وصفحة ثقافية أسبوعية في جريدة «الأهالي»، فإن بقية أحزاب المعارضة لا تسمع عن الثقافة إلا إذا مات لويس عوض أو يوسف إدريس، أخبار رئيس الحزب مصورة ومقالات رئيس التحرير والأنصار لا تفسح أكثر من ربع صفحة لأخبار الأدباء، وأحياناً تشعب هذه المساحة الرمزية وتتشظى. والتقليد السائد - صحافة قومية ومعارضة - هو التضحية بالمادة الثقافية أولاً إذا لزمّت التضحية. ولا يعنى هذا كله أن النظرة إلى الثقافة حتى في الدوائر العليا للصحافة والسياسة والمعارضة هي النظرة إلى الديكور فحسب، وإنما يعنى أيضاً القمع بالتجاهل أو القمع بالاستغفاف.

إن الصحف التي لا رأى لها في أدب نجيب محفوظ أو فتحى خانم، ولا يعنىها مؤتمر للشعر، أو ندوة للقصص، أو معرض تشكيلي، ولا تكلف نفسها استكتاب النقاد والأدباء ولا تحيط قراها علماً بالجدید في السينما والموسيقى والمواهب الجديدة في كل الميادين لا علاقة لها بالصحافة من قريب أو من بعيد، وأحزابها لا ترى البعد الحضارى بل والسياسى للثقافة، وإنما هي تفسح المجال واسعاً لاختزال الأدب في أخبار الأدباء والفن في صور الفنانين، وتجهيل القراء بما يجرى فعلاً على الساحة الثقافية من إنجازات.

ولا معنى لأن تكون لدينا أحدث وسائل التكنولوجيا للاتصال والإعلام ونحن لا ننقل إبداعنا الثقافى من دائرة المئات أو الآلاف من قراء الكتاب والمجلة إلى دائرة الملايين من المشاهدين للتليفزيون والمستمعين للإذاعة. وبالرغم من أن أكبر النقاد وأحدث الشعراء أو القصاصين يكتبون في أكبر وأصغر صحف باريس ولندن ونيويورك وطوكيو، فإن التليفزيون في هذه البلاد يحمل أصوات المواهب وأصحاب التجارب إلى الملايين ممن لا يقرأون المجلات الثقافية ولا الصحافة اليومية أحياناً.

ولأنه لا فراغ في السياسة أو في الإعلام، فإن الدعاية وليست الثقافة تصبح لغة الصحافة، ويصبح صوت توفيق الحكيم أو نويل نجيب محفوظ هو الخير وهو الصورة. أما من يكون هذا أو ذاك قاصر عزيز المنال.

هذا هو المصارع الحقيقي حول الأدمغة حتى تنفجر. وهو حصار «القمع» فما ندعوه

أفلاماً هابطة أو مسرحيات منعطة لا يعبر فقط عن المجتمع التجارى الاستهلاكى، فهذا المجتمع فى بلاد أخرى يفسح الطريق للسينما الموهوبة والمسرح العبرى. وليس صحيحاً أن كل سينما جادة أو مسرح حقيقى تملكه الدولة فى أى مكان، فالثقافات العظيمة لا تحتاج إلى الدولة لكى تظهر، قد تحتاج إلى الدعم وليس إلى الرعاية، وإلى الصماية وليس إلى الوصاية ومشاركة الدولة فى إنتاج فيلم لا يعنى تدخلها بالأصالة عن نفسها وبالنسبة عن المجتمع.

ليست المشكلة إذن فى قرب الدولة ويعندا عن المادة الثقافية أو الموهبة الثقافية، وإنما فى المناخ الذى تساهم الدولة بإجهتها فى إشاعته .

وإذا كان المجلس الأعلى للصحافة، كمثال، يشكل عبئاً على صياغة العقل المصرى بجملة الموانع التى تحول دون حق أى مواطن فى إصدار ما يريد من مجلات أو صحف، فإن الصحافة الحزبية تقوم هى الأخرى بتهميش الثقافة والاستشفاف بها لدرجة التعريض على إزهاق الضمير المام بينما تقوم وسائل الاتصال والإعلام الحديثة بدور مضاد لأية حدائق، إذا كان جوهر الحدائق هو التنوير.

(٢)

ليس «المنبر الثقافى» هو المجلة أو الصحيفة أى كان شأنها ، وإنما هو هذه المجلة أو الصحيفة وعناصر أخرى تتكامل معها وتتحرك فى سياقها وما يعنى هذه العناصر هو الحركة الثقافية إذا وجدت. وأقول «إذا وجدت» لأن الحركة الثقافية ليست مجرد مجلات تصدر أو ندوات تعقد أو معارض ومسرحيات، وإنما هى تتجلى من خلال ذلك كله فى تيارات للفكر واتجاهات للفنون، تتشكل وتتبلور فى الحوار الحر، بين هذه الاتجاهات وتلك التيارات،

وفى عصرين متناقضين قبل ثورة يوليو وما بعدها، كانت هناك حركة ثقافية تضطرم بالحوار حول قضايا وإشكالات مثل قضية اللغة بين العامية والفصحى، وبين الحرف العربى والعرف اللاتينى، وقضية الإنتحال فى الشعر، وقضية الحضارة اللاتينية والأنتولوجياكسونية، وقضية الوحدة الموضوعية فى القصيدة والتعبير عن ذات الفرد فى الإبداع الشعرى والأداء النفسى، والهوس، وغير ذلك من اجتهادات تناقضت وتصارعت إبان العهد السابق على الثورة جنباً إلى جنب مع القضايا الفكرية كالإسلام وأصول الحكم والاشتراكية والمصرية والعروبة والغرب وما إلى ذلك مما كانت تناقشه الصالونات والمقاهى وبعض التجمعات فى روابط أدبية متراضمة ومجلات شهرية وصفحات أدبية وكانت جميعها تكمل بعضها بعضاً وتمكس موم «حركة» ثقافية لا شك فى تناقضاتها ولا شك أيضاً فى وجودها،

كذلك كان الأمر على نحو مختلف فى عصر الثورة، حيث برزت إلى السطح قضايا

وإشكالات جديدة كاستخدام وحدة التفعيلة في الشعر، وما سمي بالصراع بين الشعر العمودي والشعر الحرّ، وقضية الالتزام في الأدب وما سمي بالصراع بين الدعوة إلى ربط الأدب بالمجتمع، وبين دعوة الفن للفن، وقضية الواقعية في الكتابة عموماً وفي القصة على وجه الخصوص، وقضايا المسرح الجديد الناشئ في الخمسينيات والستينيات، وكانت هناك أيضاً المسائل الفكرية الأكثر إلحاحاً عما كانت عليه في الماضي، كالعروبة، والاشتراكية وأضيفت إليها مستجدات من وهي التطبيق المتشتر، وغياب الديمقراطية. تكررت بعض القضايا والأطروحات في مستوى جديد، وطُرات بعض القضايا الجديدة كلياً، وتغيرت أطراف الصراع مرات ومرات، وبقيت هناك حركة ثقافية، تضعج بها المجلات والصحف والمنشآت الأدبية الجديدة كنادي القصة، وجمعية الأدباء، والقديمة كرابطة الأدب الحديث وبيوت الأدباء والشعراء والفنانين وعشاق الثقافة والفن.

في العشرين على تناقضها كانت هناك حركة ثقافية. أقول ذلك حتى أؤكد سلفاً أن ما يسمى بالانفتاح وما يسمى بالانغلاق لم يؤثر بعد ذاته على «وجود» حركة ثقافية وازدهارها. لقد كانت مصر في الحالين مثارة عالية لفكر النهضة وأدائها، وقلمة حصينة للمقلانية والاستتارة «وكانت» «المثقف» و«الجامعة» و«المجلة الجديدة» و«الرسالة» و«الثقافة» و«الكتاب» و«الكاتب المصري» و«مجلى» و«التطور» منبراً للحركة الثقافية المصرية - العربية - العالمية، وكانت الجامعة المصرية الناشئة ثم الجامعات الثلاث في القاهرة والإسكندرية منبراً وكانت صحف الأحزاب منبراً. كان حزب الوفد وحده يصدر «المصري» و«البلاغ» و«صوت الأمة» و«الداء» وكلها تفرّد صفحات ثقافية ذات وزن تعكس واقع الحركة الثقافية من قلبها وعمق أعماقها. وكانت - في العصر الجديد - مجلات «الرسالة الجديدة» و«المجلة» و«الفكر المعاصر» و«تراث الإنسانية» و«الكتاب» و«الطليلة» والملحق الأدبي للأهرام، والجمهورية، والمساء، وروز اليوسف، والكتاب الذهبي، والبرنامج الثاني في الإذاعة، كلها كانت تشكل منبراً للحركة الثقافية المصرية والعربية والعالمية.

ولا ريب في أن ظلال السلطة الاستعمارية والنظام الملكي قد انعكست سلباً على الحياة السياسية والحركة الثقافية معاً، سواء في تدنى أسلوب الحوار، أو في الدس السياسي، وورخص المناورات الحزبية أو في مصابرة بعض أهم المؤلفات وفصل بعض أكبر الرموز من العمل، أو في تعطيل أكثر الصحف والمجلات الجديدة أو في إعتقال المثقفين.

حدث ذلك في عهدى فؤاد وفاروق، وفي ظل حكومات زيوار، ومحمد محمود، وإسماعيل صدقي، وإبراهيم عبد الهادي. ولكن هذه السلبيات لم تحل دون قيام حركة ثقافية.

وقد تغير النظام عام ١٩٥٢ ولكن الحيس والفصل والمصادرة اتسع مدها. خاصة وأن الماضى كان يحتل عودة حزب الوفد إلى الحكم فتحدث انفراجة ديمقراطية عاماً أو عامين. أما في ظل الثورة فقد كانت نخبة الديمقراطية «عامة مستديمة» انمكست سلباً على الحركة الثقافية، ولكنها لم تلغ وجوبها، ولم تحل نون ازدهار بعض جوانبها. وربما كان الشد والجذب بين السلب والإيجاب في كلا العهدين من آليات الحركة ذاتها في ولادة الجديد من رحم القديم، إنها الولادة لتعصره في ظروف العالم المتخلف. ومع ذلك فإن ما يسمى بالانفتاح كالذى ندعوه بالانفلاق ليس مسؤولاً مباشراً عن غياب أو تغيب الحركة الثقافية، أو هذا التشوه الذى يكاد يكون خلقياً في موضع والمافية في موضع آخر.

وسأضرب مثلاً على المافية في موضعين واضحين. أولهما أكاديمية الفنون التى تحولت في الآونة الأخيرة إلى جامعة حية ، عامرة بالنشاط الثقافى الجاد والعميق بدءاً من العناية الفائقة بالمعرفة في حد ذاتها وما استتبع ذلك من تغيير في المناهج وأساليب التعليم، وإستحداث مواد جديدة وإستغلال الطاقات والخبرات الفنية لأساتذته كبار وطعام وإنتهاء بما يمكن تسميته بثقافة الهواء المطلق ، حيث تناقش الاتلام القديمة والحديثة من عمل الخضرين وأعمال الشباب، وحيث تقام الندوات العلمية والمهرجانات المتعيزة، كمهرجان «المسرح التجريبي». بل إن الأكاديمية في طموحها لأن تكون اسماً على ذلك المسمى الرفيع قد فازت بمشروعية الميزان الدقيق، حين رشحت لويس عوض ويوسف إدريس لجائزة النولة التقديرية.. ففي غياب حركة ثقافية صحيحة تختل الموازين وتفقد الإتجاه. وفي ترشيح الأكاديمية لهذين الاسمين الكبيرين كان التصحيح طموحاً حقيقياً صادقاً لتأسيس «المنبر الثقافى». ولعل الحديقة التى استضافت تمثالين ل محمد منور ولويس عوض أبلغ إشارة من الأكاديمية لضرورة الإسراع في تكوين هذا المنبر. والموضوع الثانى للمافية هو الهيئة العامة للثقافة الجماهيرية، هذه الهيئة لم تعد تقتصر على المفهوم القديم لإنشائها. وهو مفهوم صحيح أن تكون أجهزة الهيئة قنوات توصيل جيدة الحرارة الثقافة إلى أطراف الوادى وإستقبال الثقافة من هذه الأطراف. أى أنها أداة إرسال واستقبال أو آلية تنسيق وتنظيم التبادل الثقافى بين مختلف أرجاء الجمهورية.

تمكنت الهيئة من ترجمة هذا التعريف ترجمة حية أكثر اتساعاً في الفترة الأخيرة لقد أمتست علاقتها بالمحافظات أبعد قليلاً عن المناخ البيروقراطى، واستطاعت بعض المراكز الثقافية أن تغلت من قيود هذا المناخ. ولابد أنها ستصيب بالعوى بقية المراكز حتى يدب

النشاط، ويتنوع ويتجدد ويتغير، فلا تصبح مجرد فروع للقاهرة بل مراكز إشعاع تصب موانئها في شرايين مصر كلها.

وانصرفت الهيئة مؤخرًا إلى المؤتمرات النوعية للقصة أو الرواية أو الشعر وهو جهد جدير بالاستمرار والنمو، إلى جانب ما يسمى بمؤتمر أدباء الأقالييم وبالرغم من أهمية الأبحاث والمناقشات التي يعرفها هذا المؤتمر فإننى أطمح لتغيير هذه التسمية العجيبة.. فنحن جميعًا من أدباء الأقالييم، وبعض أعظم كتاب العالم يعيشون حتى الآن في الأقالييم ولكن التسمية التي قد يكون مصدرها حسن النية اتخذت مدلولًا سلبيًا يكاد يكون طبقيّة ثقافية ؟ لذلك لا معنى لهذه التسمية، ولا معنى لممارسة مدلولها في تخطيط النشاط واختيار آلياته وأواته وموضوعاته.

ومن المؤكد أن «مجلة الثقافة الجديدة» قريبة غاية القرب من النبض الثقافي في مصر. وقد تخصصت تقريبًا في هذا النبض وأرجو. ألا تقع في المبالغة التي تخرج بها عن المستوى إلى دائرة المجاملات وقد لا تكون المجاملات شخصية دائمًا، وإنما لفظة من الأدباء تستحق التشجيع أو فئة أخرى تستحق الانصاف - ولكن دون مبالغة تنحرف بالمجلة عن النبض الثقافي إلى «الدرشة» غير الثقافية. إنها مجلة جادة فلتحرصوا عليها وأيضًا على السلسلتين اللتين تنشران بسر زهيد، ألوان من الثقافة والنقد الأدبي؟ هذه كله ملامح عافية ترسمها الهيئة العامة للثقافة الجامعية. ولكنى خربت هذين المثلين في البداية على الجهود التي تبذل لقيام حركة ثقافية على أن المعوقات أكثر من الجهود، فالمنبع الثقافي الذي تطمح أكاديمية الفنون بالأعمال لا بالأقوال للمشاركة في تأسيسه، والحركة التي تطمح «الثقافة الجماهيرية» إلى تكوينها يصانفان من الحواجز والسدود - خارج إطارهما - ما يحول دون المواهب الكبيرة والمبقيات من التائق والمعان والتأثير.

(٤)

نستطيع أن نحصى هذه الأعمال في السنوات القليلة الأخيرة: «الانفجار» لمحمد حسنين هيكل و«الرأسمالية تجدد نفسها» لفؤاد مرسى و«مذكراتي في السياسة والثقافة» لثروت عكاشة و«مفهوم النص» لنصر حامد أبو زيد و«الخلافة الإسلامية» لمحمد سعيد العشماوى ولا شك أننا نستطيع القول بأن هذه الأعمال الخمسة قد حظيت بعشرات الأخبار والصغيرة أو الكبيرة في الصحف وربما حظى بعضها بتطبيق هنا أو هناك مطول أو قصير. ولكنى أضرب المثل بهذا العدد المحدود لأتسائل أين هي الحركة الفكرية التي دارت

حول واحد فقط من هذه الكتب، كان هناك من راجع هذه الواقعة أو تلك في كتاب هيكل، أو كتاب ثروت عكاشة ولكن أين المعركة التي دارت حول معنى الهزيمة في «الانفجار» ومعنى الثقافة في مذكراتي في السياسة والثقافة ومعنى التجدد الرأسمالي في كتاب فؤاد مرسى، ومعنى الخطاب الديني في كتاب نصر أبو زيد، ومعنى الدولة الدينية في كتاب العشماوى.

هذه كتب خمسة فقط مجرد أمثلة على غيرها في مجالات الاقتصاد والاجتماع والأدب، لم يشترك معها أحد في «معركة» كذلك المعارك التي عرفناها على مدى منتصف قرن بين بداية العشرينيات ونهاية الستينيات.

وذلك بالرغم من أن كل كتاب منها يناقش واقعاً واهناً، وإشكالية ساخنة، فهزيمة ١٩٦٧ والرأسمالية المعاصرة والواقع الثقافي، والشرعية الإسلامية من القضايا المطروحة بالحاح. ولدينا الكفاءات العالية والرفيعة المستوى التي جرؤت على تناولها دون مواربة وبالتقصيل. ولكن ليست لدينا المناير أو الحركة الثقافية التي تحول هذه الأفكار والرؤى إلى مفهوم في كل بيت وكل مكتب وكل ناد، إن كتاب «مفهوم النص» - دراسة في علوم القرآن لنصر حامد أبو زيد لا يقل أهمية بأية حال عن كتب «في الشعر الجاهلي» لطف حسين، بل يزيد أهمية - رغم اختلاف الموضوع - من حيث الدقة الأكاديمية والمنهج العلمي. ومع ذلك فإن كتاب طه حسين وصل من الجامعة إلى الشارع بفضل المنبر والحركة الثقافية وكذلك يمكن القول عن كتاب «الخلافة» لسميد العشماوى، فهو لا يقل قيمة واقتداراً عن كتاب الشيخ على عبد الرازق، وربما يتفوق من الزاوية المعرفية، ولكنه حتى الآن لم يزل حطاً من الشعبية يرتفع إلى مستواه، وأما كتاب هيكل فهو يناقش تحت سطح الهزيمة إشكالية الدولة القومية الحديثة في مصر والمشروع الذى ارتاده محمد على ونهض به جمال عبد الناصر، ولماذا كانت الهزيمة في الحالين نهاية موحدة. ومع ذلك فقد باركه المتحمسون بوصفه تاريخاً مفصلاً عن الستينيات، وهاجمه الخصوم في السر بوصفه تمجيذاً لسليبيات الناصرية. وذلك أنهم غالباً لم يقرأوه وكتاب ثروت عكاشة لا يذخر قط لسيرة شخصيته، وإنما هو يفتح ملف الثقافة المصرية من زاوية جديدة هي الديمقراطية التي لا يذكرها حرفياً، ولكنه في عمق الأحداث والمواقف والإجراءات تطل كإشكالية يرتبط بها ازدهار وتدهور الثقافة. ولو أن حواراً فكرياً جاداً دار حول كتاب فؤاد مرسى «الرأسمالية تجدد نفسها» لأدرك الكثيرون مغزى الأحداث السوفيتية أكثر كثيراً مما فعلوا، وهم يتلقونها كتندر أو كحجر.

ولكن هذا الحوار أو ذاك لم يحدث قط، وإنما طوفان من الأخبار المصفرة أو المصورة

حسب قانون العلاقات العامة الخفى الذى يربط المؤلف أو الناشر بهذه الصحيفة أو تلك المجلة أو البرنامج الإذاعى، أو قناة التلفزيون، وليست هناك معركة واحدة يشترك فيها حتى المثقفون ولا أقول جماهير القراء أو المشاهدون أو المستمعون لأجهزة الاعلام، وأذلك يصدر الكتاب فى صمت، يوزع أولاً يوزع وفقاً لحجم الدعاية أو حجم الكاتب، دون تغير جاد فى الأفكار السائدة أو تجديد حقيقى للمسلمات. وهكذا يستمر المجتمع الثقافى على الأقل، أقصد فضلاً عن المجتمع السياسى والاقتصادى، فى حالة تراكم ساكن حتى ليبدو الأمر - كما قيل - وكأن مصر خلت أو فى طريقها للخلو من العبقريات والمواهب.

وليس هذا صحيحاً بئى معنى، فالأجيال داخل الجامعة ومراكز الأبحاث وخارجها فى مواقع العمل لا تنفكر إلى المهيبة والنبوغ، ولكنها فى حالة حصار. بدلاً من أن تؤدى أجهزة الإعلام دورها العظيم كجسر بين العبقرية والشارع، فإنها تستحيل سداً منيعاً يحول دون هذا التواصل والإتصال... فليست القضية مجرد إرسال بارد يفترض الوصاية على عقول الناس ويتعالى عنهم؟ ولكن المعركة الفكرية الحقيقية تفاعل حار بين المثقف والرأى العام فيستزيد العقل والوجدان أفكاراً وإلهامات ما كانت تخطر على البال وهو يسطر مشروعه بين أربعة جدران. بل إن هذا المثقف الذى يفتقد الصدى قد يتراكم عليه الصداً ويفقد العباقرة والمواهب فعلاً.

وما أقوله عن أجهزة الإعلام هو الآخر مجرد مثل على انعدام «السياق» و «المناخ» وتقنات التوصيل إلى المنبر والمؤهلات الواجبة الوجود للحركة الثقافية، هناك مقسّسات يفترض بها أن تقوم بهذا الدور فى مقدمتها اتحاد الكتاب. ولكن هذا الاتحاد تحول فى مصر إلى نقابة توفر للعصر بعض الضمانات الاجتماعية كالمسكن والسيارة ومعونات للنشر الفردى أو الظروف الطارئة. وهذه كلها من الإيجابيات النقابية التى لا يعترض عليها أحد ويجب أن تبقى وأن تتطور ولكن روابط الأدباء أو اتحادات الكتاب شئ آخر لها وظائف مغايرة كحماية الكاتب والدفاع عن حريته فى الفكر والتعبير وفى مقدمة هذه الوظائف أن يكون منبراً للمثقفين ومعاركهم الفكرية والأدبية. فى هذا المنبر تتبلور الاتجاهات والتيارات من خلال الندوات والمؤتمرات والمجلة وسلسلة المطبوعات.

ولذا كان اتحاد الكتاب الراهن قد إختار أن يكون نقابة للأدباء فلا خسر عليه وفى المقابل يجب أن يكون مسموحاً للأدباء أن يكونوا جمعياتهم الثقافية دون قيود وسنود. ومن المفارقات أن هذا النموذج الموقّس المعروف باسم «اتحاد كتاب» فى البلدان الاشتراكية

سابقاً، وبعض أقطار العالم الثالث كان من علامات «الانغلاق» المرتبطة بالحزب الواحد ولم يولد إتحاد الكتّاب المصريين بعيداً عن هذه المعانى التى يفترض تفسيره فى ظل الديمقراطية، والتغيير لا يلقى الإتحاد الزامن، ولكن يبقى عليه كتنقية، ويسمح لمختلف التيارات الثقافية بتأسيس منابرها المستقلة.

غير أن قانوناً قريباً فى وزارة الشؤون الاجتماعية، هو الذى يمنح ويمنع قيام الجمعيات الأدبية. وهو أمر لا مثيل له فى البلدان التى درجنا على وصفها بالديمقراطية.

إن الجمعيات الثقافية فى فرنسا على سبيل المثال، تخضع لقانون يسمى «١٩٠١» تاريخ صدوره، وهو يلزم كل جمعية ثقافية وغير ثقافية أن ترسل يوم تأسيسها بياناً باسمها واسم مديرها، لا أكثر ولا أقل. بل إن وزارة الثقافة الفرنسية تبادر أحياناً إلى دعم بعض الجمعيات التى تطلب ذلك ومن هنا لا نعجب من وجود مئات الجمعيات الفنية والأدبية والمسرحية فى كافة فرنسا، تصدر ما شاعت من مطبوعات ومجلات بون الحاجة إلى مجلس أعلى للصحافة ووزارة للشؤون الاجتماعية. ومن تمصيل الحاصل القول بأن أحداً لا يتدخل مطلقاً فى أعمال هذه الجمعيات والمنشآت والروابط، ومن تمصيل الحاصل أيضاً أنه ليس هناك «اتحاد» رسمى ينطق باسم الأدباء الفرنسيين ونقابات الصحفيين - وليس نقابة وحدة - تتبع لأحزاب والتيارات المختلفة لذلك تزدهر فى مثل هذه البلد الحركة الثقافية، ليس لأنها تملك من العبقريات والمواهب أكثر منا. هناك منابر ديمقراطية حرة مستقلة وبإليات وزارة الثقافة فى مصر تسترد حقوقها من وزارة الشؤون الاجتماعية وتصبح فى الجهة الشرعية الوحيدة التى يخاطبها المثقفون. وحينئذ يستردون بدورهم منابرهم وحركتهم الثقافية التى كاد غيابها يومهم البعض بأن مصر لم تعد تنجب «العمالقة».

الفصل السابع

«المؤلف» يبحث عن الجمهور

حتى لا يتحول ما ندعوه بالهامش الديمقراطي إلى حاجز يحول دون الديمقراطية، لابد من التأكيد مجدداً على أن ما «نتمتع» به من حريات في الفكر والتعبير لم يعد قادراً على حماية الحد الأدنى من أسس قيام حركة ثقافية. ولست أقول «النهضة الثقافية» لأنها تشكل مرحلة أرقى وأبعد مثلاً في الوقت الراهن. وإنما عنيت الحركة الثقافية التي تتشكل من تيارات فكرية وأدبية وفنية في حالة «حوار» من منابر مستقلة توفرها الأحزاب أو الجماعات أو المفكرين أو الدولة، حول إشكاليات محورية مرتبطة أساساً - في الواقع الملموس لبلادنا - بالتمتمة أو التحديث.

هناك إذن ثلاثة شروط: أولاً أن تكون هناك تيارات في الفكر والفن، وأن يكون هناك حوار بينها، وأن تكون لها منابرها المستقلة.

وفي واقعنا الوطني الخاص يفترض أن تقوم الدولة بواجبها نحو التنمية والتحديث عبر الدور الذي يمكن أن يساهم ويدعم شروط ولادة وتطوير الحركة الثقافية. قلت «ولادة» لأن الشروط التي حافظت على الحركة الثقافية المصرية في الخمسينيات والستينيات، قد احتضرت وماتت إبان العقدين التاليين في ظل ظليل من عصر الانفتاح السعيد. وإن تظلنا الإبداعات الفردية العظيمة في الرواية والشعر والقصة القصيرة عن رؤية اللوحة: مواهب وجهود شخصية تقاوم الموت وتغالب الضعف دون حوار من النقد ودون منبر يوصل الدعم إلى مستحقيه واحتجب الحوار العميق الشامل بين الثقافة والمجتمع، وبين المثقف والناس. ترسخت «النخبوية» حتى بين الذين يعادونها، إذ كانت الجماعات في أحسن أحوالها جزءاً معزولة ومهجورة أو مهاجرة بدءاً من «الماستر» وانتهاءً بالنشر خارج الحدود. ولم يكن هذا أو ذاك «نشرًا» بل تبييضاً للقسيصة أو القصة أو المقال، نوعاً جديداً من الأدب السري يؤكد خصومية مصر وعقم نظامها.

كانت الخمسينيات والستينيات صراعاً لاهياً بين الثوابت والمتغيرات. لذلك كانت عصرًا

مزيجاً من الانفتاح الحقيقى والانغلاق الحقيقى أيضاً، كان الانفتاح الثقافى على جماهير الشعب المحرومة من نعمة الثقافة بتأسيس وزارة الثقافة والقطاع العام فى النشر والمسرح والسينما، كان الانفتاح على المواهب الجديدة والثقافة الجديدة والقراء الجدد. وكان الانفتاح على الثقافة الإنسانية من جميع أنحاء العالم فى مختلف أنواع الفنون والآداب. وظهرت فى مصر مجلات استوعبت الإنتاج الثقافى المصرى والعربى والعالمى، وولدت معاهد عليا كرست ضوابط العلم وقيم الجمال. كل ذلك الازدهار جنباً إلى جنب مع إغلاق أبواب السجون والمعتقلات على أصحاب المناير المستقلة من مفكرين وأدباء وسياسيين. ولكن الحصيلة الختامية للصراع بين الانفتاح الثقافى والاستبداد، لم تكن خاسرة على طول الخط. ظهرت أجيال من المثقفين، كُتّاباً وقراء، لم تكن لتظهر فى غياب مجانية التعليم وقانون التفرغ والقطاع العام الثقافى. تبلورت حركة ثقافية، رغم أنف القهر، من جملة التيارات المتجاورة فوق منابر الدولة. لم يكن الاستقلال ممكناً إلا فى أحشيق الصود السرية غالباً والعلنية نادراً، وبشن باهظ فى جميع الأحيان. ولكن الحوار، مع ذلك، كان دائراً. والتيارات كانت تتبلور. أى أن مثلث الحركة الثقافية الناهضة حينذاك، كان ينقصه فحسب ضلع الاستقلال، أقصد المناير المستقلة. وقد نتج عن ذلك سلبيات مريرة ومفارقات محزنة، ولكن الحركة الثقافية كانت حاضرة. تعاني ولكنها حاضرة وحية.

أقبلت هزيمة ١٩٦٧ ضربة عاتية للحركة الثقافية المصرية، ذلك أن سر الأسرار فى ازدهار تلك الحركة بالرغم من الضلع الديمقراطى الغائب هو ارتباطها بالتنمية من جانب، والتحديث من جانب آخر. وهو نفسه ارتباط التحرر الوطنى بالتقدم الاجتماعى. هذا الارتباط هو الذى وضع حدوداً فى أغلب الوقت بين الثقافة والإعلام، وهو أيضاً الذى أتاح فى معظم الوقت حيزاً معقولاً للتعددية الثقافية، لم يكن مسموحاً به للتعددية السياسية.

عصفت الهزيمة بمقومات التنمية والتحديث، فانقرطت العلاقة بين الثقافة والدولة. ولم تكد تمضى سنوات ثلاث حتى كانت الهزيمة قد شيدت نظامها الذى سعى بعد قليل «بالانفتاح الاقتصادى» وهو نفسه الانقلاب الثقافى الشامل. كانت البداية الحقيقية للانغلاق بالإجهاز على الحركة الثقافية، على ضلعيها: التيارات المتبلورة، والحوار. وحتى المناير غير المستقلة، لتبقيتها إلى جهاز الدولة، تمت تصفيتيها. تخلصت الدولة تدريجياً عن أى دور ثقافى دون أن تتخلى عن ترويج أيديولوجيتها عبر وسائل الإعلام. كانت الهزيمة قد أوقفت «النهضة» الثقافية الممكنة. وأقبل انقلاب السبعينيات ليوقف نبض الحركة الثقافية ذاتها، ليصيبها فى مقتل.

وإذا كان الانقلاب قد بدأ حياته بفصل أكثر من مائة كاتب من أعمالهم وإلقاء للمجلات

الثقافية بالجملة ، فقد انتهت حياة قائده باعتقال رموز مصر كلها ومصادرة المناير من صحف ومجلات ولور نشر، مروراً بسجن واعتقال المثقفين مع كل انتفاضة أو شبه انتفاضة أو مشروع انتفاضة شعبية أو طلابية أو عمالية. وهكذا فإن النقيصة العظمى في العهد السابق - غياب الديمقراطية - قد لازمت العهد الجديد، مضافاً إليها تحطيم ما تبقى من مقومات الحركة الثقافية. وقف نظام «الانفتاح» ضد الثقافة من حيث المبدأ، ولك الارتباط مع التنمية والتحديث، وفوق أنقاض الهزيمة أسس دولة الاستهلاك والاستيراد والتصدير ومقاولات الخدمات. وكان لابد للدعاية بمعناها الفج والإعلام المخصص لتزييف الوعي أن يحتل مكان «الثقافة» التي انسحبت قوتها إلى المنأى الداخلية والخارجية. وبقيت بعض رايات المقاومة مرفوعة في نقابات الرأي وأوساط المعارضة والأدباء الشباب غير أن هذه المقاومة الجسورة لم تتكأها مع العرب المسعورة ضد الثقافة. وهي حرب قامت بها الدولة جنباً إلى جنب مع التيارات السلفية التي أتت لها وحدها فرصة البقاء، مدعومة في البداية من دولة العلم والإيمان ثم من بلاد النفط ثم من الإحباط الذي يصل إلى حافة اليأس.

واغتلت الحركة الثقافية: بتفريغ وزارة الثقافة ومؤسسات القطاع العام الثقافي من الأهداف التي أنشئت لتحقيقها، وإعادة تشكيل الوعي المصري بواسطة أكبر عملية غسيل دماغ جماعي، وأيضاً بإكبر عملية «خروج» للمثقفين في تاريخ مصر الحديث على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم. ولإنجاز «الانقلاب» الثقافي كان لابد من الحيلولة دون تبلور أية اتجاهات في الفكر والفن، وكان لابد من الحيلولة دون أي حوار محتمل بين هذه الاتجاهات، فضلاً عن فقدان الاستقلالية المفترضة لأي منبر ثقافي.

وما كان يمكن للانقلاب الثقافي أن يؤتي ثماره من دون التأسيس الاجتماعي لبنية النظام الجديد، وكذلك الترويج الأيديولوجي لسلم القيم الجديد. ومن الشائعات المبتذلة أن الأساس الاجتماعي للنظام الجديد هو العلاقات الرأسمالية والقيم الليبرالية، وأن «الانفتاح» يعني الانتقال إلى مجتمع الاقتصاد الحر والتعددية. ولكن الأرجح أن الاقتصاديات المشوهة في بلاد النفط والتراكت، كالدول الخليج وبنان، كانت الإطار المرجعي لتحولات هيكلية في بلاد أخرى، اعتمدت إلى وقت قريب على إنتاج كمهر وسورية والعراق. غير أن مصر بين هذه الأقطار ارتادت الطريق إلى تشييد المجتمع الاستهلاكي باللجوء إلى مصادر التمويل الخارجية: الإستثمارات العربية والأجنبية، وقناة السويس، والسياحة وتحويلات المهاجرين. وهي مصادر لاتتحكم أولاً في استقرارها ولا في توجيهاتها قريباً بعيداً من الإنتاج والاستهلاك

والخدمات. لذلك تركز النشاط الاقتصادي في الاستيراد والتصدير ومختلف العاهات الملزمة، كالتهريب والاختلاس والرشوة والانتشار الاستثنائي المخدرات وما يدعى بالانفجار السكاني. ولم تكن هذه من «الرأسمالية البرجوازية» التي عرفنا جانباً منها في ظل الاحتلال نفسه، ولا هي الرأسمالية التي نعرفها في العالم المتطور. وإنما هي رأسمالية «المال» الوافد من خارج الحدود ليعود إلى مصدره مضاعفاً في أسرع وقت ويأقل قدر من المغامرة وبدون مساهمة تذكر لإنعاش الاقتصاد المحلي. وهي رأسمالية السلع الترفيحية من الكماليات القصوى والسلع الفاسدة لاستهلاك أعرش القطاعات، والغياب المطلق لإنتاج السلع الضرورية التي كنا سادة إنتاجها. ليست رأسمالية هرمية متدرجة متماسكة، بل رأسمالية القمة من كوادرات الصفقات، والهوة البشعة المظلمة الواسعة بينها وبين القاعدة العريضة من شرائح وفئات وقوى اجتماعية كانت تنتميها البرجوازية أو الطبقة العاملة أو الفلاحون، ولم تعد كذلك اليوم، هذه «القمة» من المستوردين والمصدرين والمهربين وتجار المخدرات وتجار الرقيق الأبيض من القوى العاملة في بلاد النفط، هي التي قامت بانقلاب على الثقافة حتى لا أقول «الانقلاب الثقافي».

كان الشرح الاجتماعي رأسياً وأفقياً هو أول الشروخ بتكوين الثروات المحرمة في أسرع وقت ونزحها إلى الخارج في أقصر وقت، والإفقار المتزايد لمختلف الطبقات أو أشباه الطبقات الاجتماعية الأخرى. وقع أخطر خلط للأوراق الاجتماعية في تأريخ مصر الحديث والمعاصر، فلم يعد العمال عمالاً ولا الفلاحون فلاحين، ولا البرجوازيون كذلك. وإنما أصبح هناك ما يشبه «السيولة الطبقيّة» الرجراجة التي يعسر التمييز بين عناصرها وألوانها. لم يعد فائض القيمة وهو وحده الذي يفرق بين الملاك وغيرهم، وإنما أصبح الاختراق الانفتاحي بطول المجتمع وعرضه معتمداً على الوسائط التي لامت إلى فوائض القيمة بصله، فالرشوة والاختلاس والتهريب والعمولات والسلع الفاسدة والسلع المطاردة تخترق المجتمع من أعلى إلى أسفل، والهوة تزداد اتساعاً بين القمة الاجتماعية الجديدة والقاعدة العريضة من «بقية الطبقات» لا يفصل بينها فائض القيمة الذي يبلور الطبقات في قوام متميز، وإنما تصنع الحاجز وتدعم الشرح الهائل آليات جديدة تجعل من أشباح الطبقات سائلاً اجتماعياً مفسوشاً وساماً.

أما الانقسام الثاني فهو الانقسام الطائفي الذي أمسى يهدد وحدة البلاد الوطنية بسبب انحياز الدولة طيلة عقد السبعينيات للتيارات السلفية، ثم المعالجات السطحية السريعة الزوال طيلة عقد الثمانينات. وليس من شك في أن تفويض العمل الوطني من أية غايات تتجاوز

الطموحات الفردية أو القومية، وكذلك الأزمة الاقتصادية الطاحنة، والصلح المنفرد مع العدو، والارتباط سلباً بمصر النفط، والحروب المذهبية الإقليمية من لبنان إلى العراق وإيران قد شاركت كلها في دمج التيارات السلفية، ولكن الغياب الفاجع للديمقراطية هو الذى أتاح لأوكارها أن تفرخ الإرهاب، وخاصة الإرهاب الطائفى الذى لم يتوقف منذ بداية السبعينيات إلى اليوم. وبالرغم من الخواص الشينة للوحدة الوطنية المصرية، إلا أنها ليست من الخواص الميتافيزيقية التى لا تتأثر، ومن ثم فقد تضافرت العوامل المذكورة فى التهديد الذى لاسييل إنكاره، لوحدة البلاد. إن الإحباط الاقتصادى المتعظم هو الذى يقود الفقراء إلى الانفجار السكانى والمخدرات، والأموال القادمة من بلاد النفط هى التى تجلب معها فى الأغلب مزيداً من التخلف فى فهم الدين ومزيداً من التعصب ضد أهل الأديان الأخرى. والحروب الطائفية فى بلاد قيرنا تصب الزيت على النار. ولكن غياب الديمقراطية هو عود الثقاب الذى يهددنا بإشعال الجميع.

أما الانقسام الثالث فهو ما يمكن تسميته - تجاوزاً - بالانقسام الثقافى. والمقصود هو حرب التجهيل التى تقودها القيمة الاجتماعية الجديدة وهى تكاد تكون على التقيض كلياً من القيمة السابقة عليها والأسبق منها، فهى قمة الجهل النشيط أو الجهل المركب، خصوصتها مع المعرفة بلا حدود وبلا نهاية. ذلك أن المعرفة تأتى برفقة الإنتاج ورفقة مجتمع له غاية من الوجود يحققها فى ثقافته الوطنية. مجتمعنا الزامن يخاصم المعرفة ويغيب الثقافة، بل ويقتاتها. هناك، بالطبع، إشعاعات دافعت باستماتة عن وجودها مثل أكاديمية الفنون والهيئة العامة للكتاب من جانب الدولة، ومثل اللحات الثقافية الشحيحة فى الصحافة «القومية» وأيضاً الأنشطة الأدبية والفنية للمعارضة وفى طليعتها منجزات اليسار المصرى. غير أن الانقلاب الرسمى على الثقافة أفسح المجال لنوعين خطيرين من الانقسامات أولهما الانقسام الرأسى بين النخبة الضيقة التى تعتمد أساساً على الواردات الأجنبية، الأمر الذى ضاعف من اغترابها وعزلتها عن واقعها، وبين القاعدة العريضة التى تعتمد أساساً على القاسم المشترك الأعظم بين الإعلام الدينى للدولة والإعلام الدينى للحركة السلفية، هذا القاسم المشترك إذن هو الأيديولوجيات الدينية وشبه الدينية والمنسوبة إلى الدين. أما الانقسام الأفقى فهو بين التفرغ الاجتماعى (محاكاة النمط الغربى فى الحياة الاجتماعية من ملابس ومكمل ومسكن أو تقليد النمط الأرستقراطى الشائع فى العصر الملكى من جانب شرائح وفئات متواضعة الأصول الثقافية لحد الغاغة، غنية بالثروات المالية المتكونة دون جهد أو إنتاج، ووسائل محرمة أو غير

مشروعة في أقصر وقت وأكبر ربح)، وبين التغريب السلفي اللاجئ إلى الماضي من تعجيز الحاضر أو اللجوء إلى الحاضر النقطي خوفاً من المستقبل. هكذا يتجاوز الجينز والنقاب في الأزياء الاجتماعية والحياتية والفكرية جميعاً. هكذا وقع الاحتلال الثقافي نتيجة الخلل الاجتماعي. وهو لم يكن خلل «الاستقلال الطبقي» بمدلوله الكلاسيكي وإنما خلل تقييد الإنتاج واقتصار الثروة على المال الذي تتحكم في دورته مصادر ليست بأيدينا واحتياجات مفروضة مما نشأ عنه «السيولة» الاجتماعية يخلط الأوراق الطبقة والحيلة دون تيلور القوام الطبقي للمجتمع في شرائع متمايزة. وهو الأمر الذي استبعد البرجوازية القديمة من مواقعها سواء بالإفلاس أو بالانخراط في اللعبة الجديدة. وأمسك هناك قوى جديدة - وليست طبقة جديدة - يمكن تسميتها بحثالة البرجوازية. تكونت تدريجياً على هدى «هونج كونج» وإلهامات لبنان القديم من عمليات التفكك والتحلل والتفسيخ التي واكبت إجراءات «الانفتاح» وقراراته وآلياته. وبالمطبع فإن حثالة البرجوازية التي لا تعرف الإنتاج الرأسمالي المتطور بوصفها رأسمالية ربوية تابعة متخلفة، فهي لا تعرف أيضاً الليبرالية كاستلوب سياسي متكامل لا ينفصل عن اقتصاديات السوق. تتحول الليبرالية في ظلها إلى ديكور زخرفي يمسك نوباً فاسداً، وإلى دعابة فجة تتبدل معاني الأيديولوجيا. لذلك فهي تبادر إلى تحطيم أية بقايا للاقتصاد الوطني - كالقطاع العام- وتمتصق بجوهر الاستبداد الذي رافق البناء العسكري للاقتصاد الوطني. وإذا كان النظام القديم قد برر الاستبداد بتجديد الموارد والطاقت للتححرر والاستقلال والتقدم الاجتماعي للطبقات الشعبية، فإن نظام الانفتاح الذي قاد الانقلاب على التححرر والتقدم لم ير نفسه بحاجة إلى التبرير. أخذ عن القديم أسوأ ما فيه وداس بلقدام غليظة على أية مقومات ليبرالية لرأسمالية تحترم نفسها. واستفحل الانقسام بين أعداء الثقافة في قمة الهرم الاجتماعي بترويج أكثر الأيديولوجيات فساداً معيارياً (ضدالحق والخير والجمال) وبين المثقفين على اختلاف اتجاهاتهم والثقافة على تعدد تجلياتها. ولم تتناقض في ذلك الدعوة إلى محاربة الفن بالسلاح من جانب بعض السلفيين، أو تحويل الفن إلى مصدر بين مصادر التخلف والانحطاط. وجهان لعملة واحدة، في السينما والمسرح والصحافة، وخصوصاً في التلفزيون ينظر إليك هذان الوجهان شذراً إذا كنت من أحباب «الثقافة» هذه السلعة الثقيلة الظل. لا بأس إذن من أن تكون هناك نسبة لاتقل عن الثلاثين في المائة للبرامج الدينية جنباً إلى جنب مع نسبة لاتقل عن الثلاثين في المائة لبرامج الترفيه والتخلف العقلي، ثم النسبة الأخيرة التي لا تقل بدورها عن الثلاثين في المائة للدعاية السياسية المباشرة .

هذه الانقسامات تتطوى في سياقتها على مقدمتين ومجموعة من النتائج وإطار للعمل.

أما الإطار فهو جملة التشريعات المضادة للحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان والمفارقة أن الديمقراطية هي عنوان الإنفتاح وأحد عناصر الشرعية التي يطنها نظامه، وسوف نقتصر هنا على التشريعات الخاصة بحرية الفكر والتعبير، وأولها المنتديات الثقافية التي تخضع لإشراف وزارة الشؤون الاجتماعية كأنها جمعيات خيرية، لا علاقة لها بالسياسة حتى لو كانت الثقافة السياسية، وعليها أن تقدم تقريراً دورياً عن نشاطها، ولراقبي وزارة الشؤون ومفتشيها الحق في حضور جلساتها ومراجعة التزامها باللوائح والقوانين الخاصة بالوزارة المذكورة التي تملك بموجب هذه القوانين سحب الترخيص بهذه المنتديات ووقف نشاطها على الفور. والمثل الآخر للتشريعات المعادية للديمقراطية الثقافية يخص الحق في إصدار الصحف والمجلات، وهو حق مقصور على الأحزاب وأجهزة الدولة ومؤسسات إدارتها وليس من حق الأفراد أو الجماعات إصدار مطبوعة دورية، وقد تكفل مجلس الشورى بإلغاء الحق في إصدار المطبوعات غير الدورية إذا اتخذت شكل الصحيفة أو المجلة. والنموذج الثالث للتشريعات غير الديمقراطية هو المجلس الأعلى للصحافة الذي يسلب نقابة الصحفيين الكثير من حقوقها ويسلب الصحفيين الكثير من حقوقهم. هذا المجلس هو الذي يعين رؤساء مجالس إدارة المؤسسات الصحفية ورؤساء التحرير، وهو الذي يمنح ويمتنع تراخيص المطبوعات الدورية، وهو المختص بالنظر في سلوك الصحفيين وفكرهم أحياناً وماحكمهم فيما يتعلق بشئون المهنة.

هذه مجرد أمثلة على الإطار «القانوني» العام لاستبعاد الديمقراطية الثقافية، ولكنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بترسانة الأسلحة «القانونية» التي وجدت في السبعينيات من يدرج على استخدامها كوادرات الثمانينيات، وأغنى بها مجموعة القوانين السيئة السمعة التي ما زالت تفعل فعلها المضاد للنصوص الدستور. إن استخدام قانون الطوارئ في اعتقال الكتاب والصحفيين وأساتذة الجامعات وتمطيل المطبوعات المرخص بها وتفتيش بعض المثقفين عند قديمهم من السفر أو منعهم أصلاً من السفر، هو أحد الشواهد على أن القوانين الخاصة بمصادرة الفكر والمفكرين جزءاً لا يتجزأ من مصادرة الحريات الأساسية للشعب المصري.

هذا هو الإطار. أما المقدمتان فهما الأيديولوجيا والمؤسسات.

هناك أيديولوجيا أساسية تتفرع عنها أيديولوجيات فرعية، بعضها مستورد والآخر إنتاج

محلي.

كان لابد للانقلاب الاجتماعي الشامل والانقلاب على الثقافة من أن يطعم الناس يومياً عبر الترسنة الإعلامية خبزاً عاطفياً من الوعي الزائف يتمثل في التقنى المفرط بمصر كفكرة

هائمة في الأحلام والعروقي، وكثيها وطنية عنصرية. لا علاقة لمصر هذه بالنهضة الوطنية التي قادتها البرجوازية المصرية بين ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢ والتي كان من أعلامها السياسيين سعد زغلول، ومصطفى النحاس، ومكرم عبيد، ومن أعلامها الاقتصاديين طلعت حرب، ومن أعلامها الثقافيين طه حسين، والعقاد، وسلامة موسى، ومختار وسيد درويش. بالرغم من التحديات والعقبات الكبرى التي كان يمثلها العرش والاحتلال، فقد أرسيت تلك النهضة المصرية أسس الاستقلال الوطني والحريات وحقوق الإنسان وأسس الفكر العقلاني المستنير وحق الدعوة إلى تحديد الملكية وتأميم القناة والتعليم المجاني. تلك كانت البرجوازية السابقة على ثورة ١٩٥٢ وبالرغم من «مصريتها» فقد تعددت رواغها وكانت العروبة أحد هذه الروايف حتى في قلب الوفد حزب الوطنية المصرية.

أما الأيديولوجية «المصرية» الجديدة التي لامت بصلة قرابة لتلك التي كانت خلال قرن ونصف، فقد أتبلت في مواجهة العروبة تقريباً من إسرائيل. وبالرغم من أن عروبة مصر التي قاد الوعي الشعبي بها جمال عبد الناصر، قد تضمنت في نواتها الصلبة الوطنية المصرية ولم تتخل لحظة واحدة عن الأصل التحرري والنهوض للفكر المصري، فإن «المصرية» الجديدة قد استبعدت أي عنصر عربي في تكوينها الثقافي والمضاري، وأشاعت مبدأ «الكراهية» لكل مامو عربي والصقت بالعرب جميعاً والعروبة ذاتها مبدأ التخلف وهي المراقبة التي صنعها المتخلفون القادمون من عصور الانحطاط. وقد تلازمت الكراهية للعرب وتجريد مصر من عرويتها بإضفاء صفة الحضارة والتقدم على إسرائيل، والأهم أن هذه «المصرية» ظلت مجرد أغنية يكتب موسيقاها الذين راحوا ينزحون مصر إلى خارج الحدود: أموالاً وصفقات محرمة كالتفكير في تلجير مضية الهرم، ويردد الأغنية، في تعصب لفظي غائب عن الوعي مشحون بمخدرات الوعي الزائف، الملايين من الفقراء المسحوقين.

ومن المفارقات المزعجة الدلالة أن أحد الروايف البارزة للأيديولوجيات شبه العنصرية قد وفدت مع العائدين من بلاد النفط العاملين في بيار العروبة. ولكن العنصرية النفطية من جانب الأقطار المنتجة قد انعكست عنصرية مضادة لدى الأقطار العاملة والفقيرة: عنصرية «مصرية» في إطار من التعصب الديني. أي أنه قد توالد عن المائز الأيديولوجي لثألة البرجوازية نوعان من «المصرية» كلاهما لا يرتبط بالإنتاج ولا بالأرض، لا يبنى اقتصاداً وطنياً ولا يعرف الثقافة الوطنية. ولكن أحدهما يكرز - كذياً - أن مصر «قطعة من أوروبا» كما كان يحلم الخديو إسماعيل بالفعل، والنوع الآخر ينتسب - كذياً أيضاً - إلى صدر الإسلام، فهو أحرص من

غيره على «استخدام» تكنولوجيا الغرب. كلاهما يكره العرب ويعادى العروبة، أحدهما باسم الحداثة الحضارية في الغرب والآخر باسم الإسلام. مرة أخرى، وجهان لعملة واحدة.

وقد كان شعار «العلم والإيمان» دليلاً قاسياً على الملتزم، فلم يسبق أن قال أحد بالتناقض بين العلم والإيمان أو بين الوطنية المصرية والقومية العربية أو بين العروبة والإسلام أو بين العروبة والحداثة أو بين العرب والحضارة. وإنما حثالة اليرجوزية هي التي أقامت التناقضات والأوهام لعجزها عن تبرير الانفتاح الهجين الهارب المهرب بليبرالية كسيحة واقتصاد مشوه. وأخيراً بادعاء «وطنى» مزور وشبه عنصري.

وقد عثرت في «نقد الناصرية» على سلاح أيديولوجى جاهز سلفاً، نقد القطاع العام، نقد الإجراءات الإستثنائية، نقد السد العالي، نقد التأميم، نقد مجانية التعليم نقد الوحدة مع سورية، نقد مساعدة الثورة اليمنية، نقد الفصومة مع الغرب، نقد العلاقة مع السوفيات، نقد تأميم السويس، نقد حرب ١٩٦٧، نقد الدولة لإسرائيل ولم يكن النقد نقداً بل تشهيراً، ولم تكن الناصرية التي لعنوها هي الناصرية التي عرفناها. كانت تشويهاً كاريكاتورياً مسافاً. ولكن هذا «النقد» في مجمله مازال إلى اليوم هو السلاح الأيديولوجى الأول. ولم يكن المقابل ظهور طلعت حرب جديد بل عشان أحمد عشان. ولم يكن المقابل بروز أحمد عبود بل تولى عبد الحمى والريان. لم تكن شركات بيع المصنوعات المصرية ولا بنك مصر، بل شركات توظيف الأموال التي نزحت مدخرات العاملين في بلاد النفط إلى مصارف أوروبا والولايات المتحدة. ولم يكن طه حسين والعقاد ولا المازنى أو الزيات، بل مئات من الكتاب ومئات من الفنانين ومئات من المؤسسات المتفرقة لتصنيف مصر من الثقافة والمتقنين. لذلك، فبدلاً من الفكر الوطنى ونكر النهضة، شاعت وذاعت الخرافات والمصادقات والمعجزات والمفاجآت كأيديولوجية «شعبية» تدعمها القصص الخيالية عن الإثراء الفردى السريع في وقت قصير.

وكان لابد من مؤسسات توصيل الأيديولوجيا إلى المنازل والمقول والقلوب وضوابط التفكير والسلوك. كانت هناك أولاً أجهزة الإعلام المتطورة تكنولوجياً في الصحافة والإذاعة أو الاستوديو، فقد استبدلت هياكل الصحف والإذاعات وتقنيات التليفزيون بجيل ثم بلجيل ينذر فيها المثقف أو محب الثقافة أو القريب منها. صلة صعبة غاية الصعوبة أن تجد منفذاً بشرياً ولوضيقتاً إلى الشاشة الصغيرة أو الكبيرة، المحطة القوية أو الضعيفة، الفضائية العتيقة أو العابرة، الصحيفة المجيدة العريقة أو المجلة الوليدة المتواضعة. أطقم كاملة من المحررين والمذيعين والمسرحيين والفنانين المتوسطين فاقلة. أمسكوا أو تمسكوا في مقاعد القيادة

والسلطة الفعلية الثقافة في الإعلام. ولم تعد السلطة السياسية بحاجة إلى رقيب رسمي في الصحافة مثلاً، لأن الموظفين من عديمي المواهب أغنوها عن هذا الرقيب. وهكذا انتشرت دون جدوى للكاتب أو الناشر أكثر القصائد والقصص والنقد رداة في أكبر وأصغر الصحف. كانت «الجنوى» اليتيمة هي الصيالة نون وصول الشعر الجيد والرواية المتميزة والنقد الضرب إلى الناس. لم يعد الأمر مقصوراً على ألوان سياسية بعينها، وإنما علاقات عامة وشخصية لا يجيدها أصحاب المواهب والقدرات والثقافة. تبدو برامج الإذاعة كأنها مفصلة على قوام مذيقات أو مزيين محددين، وضيوف بالذات يتكروون كالأنبيات والافتتاحيات الموسيقية. مجرد الحصول على الأموال أو المعان. ثم تجد الجهاز الإعلامي الأكثر انتشاراً وكأنه منشطر له أكثر من صاحب: دولة دينية كاملة الأركان والنفوذ، ودولة التهرب والتخلف العقلي، ودولة القروض التلفزيونية والمنح السينمائية، من مسلسلات وأفلام وبرامج مجانية هبات لا ترد.

وليست هناك قوائم بمنع هذا أو ذاك من الكتابة للصحف أو الحديث من أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة، ولكن المذيع أو المذيع أو المحرر ورئيس التحرير أو رئيس القناة يستشعرون جميعاً مواطن الخطأ أو الفطر، ويملكون حاسة شم لا تخيب وخريطة غير مكتوبة بإشارات المرود.

ثم هناك المؤسسات الثقافية كاتحاد الكتاب والمجلس الأعلى للثقافة والمجالس القومية المتخصصة.

إما اتحاد الكتاب الذي أنشئ في ظل أكثر الأوضاع استبداداً وبكتاتورية، فقد كانت المبادرة الأولى إلى تأسيسه من جانب الأدباء الباحثين عن منبر وطني - غير فئوي مستقل، منبر ديمقراطي يدافع عن حرية المثقفين وعن القيم الثقافية. ولكن دولة «العلم والإيمان» الافتتاحية سارعت إلى إجهاش المبادرة بإنشاء هذا الاتحاد الذي تحول عن رسالته المقترضة في الدفاع عن الكاتب والكتابة إلى نقابة للإمتيازات العينية يقبض أهمها المحظوظون من أركان البعثة الفجة لعصر الانفتاح، ويتلقى الفتات هذه الكثرة من «الاصوات» المقيدة في الانتخابات والمحتاجة كأغلب شعب مصر إلى الضمان الاجتماعي أو المساعدات النقابية. ولكن هذا الاتحاد الذي لم يدافع يوماً عن أي كاتب أو كتابة والتصق يوماً برؤية السلطة السياسية بمنحها تأييده المطلق، لم يتخذ موقفاً محايداً بين الحرية والقمع. وإنما اتخذ من النجم الأول للانقلاب السياسي والاجتماعي - رئيس الجمهورية الأولى لعصر الانفتاح - عضواً في

الاتحاد ورئيساً فخرياً، وأصبح بمجرد وجوده حاجزاً قانونياً يوجه أية محاولة أخرى لإقامة اتحاد آخر. وبالرغم من أن فلسفة «اتحاد الكتاب» أبعد ما تكون عن الانفتاح الحقيقي في بلاد الغرب، وإنما هو من الركائز «الشمولية» في بلاد «الانفلات» ، فإن انفتاحنا الهجين المسخ قد تمسك وأبقى على هذه الأداة رغم أنف الليبرالية المزعومة. وهكذا اتخمت الاتحاد بمئات من «الأفراد» الذين لا علاقة حقيقية بينهم وبين الكتابة، بينما ظل أصحاب المواهب الرفيعة المستوى - في أغلب الأحوال - خارج جدران الاتحاد. وخارج أى اتحاد آخر. أى أنهم يعيشون معزولون عن المنبر الرسمي الأول للثقافة في بلادنا، لأنهم يجدون في ظروف تأسيسه ولائمة نشاطه وجملة نشاطاته ما يبعدهم عن مخازنه وعطاياه معاً. وإذا خسرتنا بذلك المنبر الوطنى الموحد، والتعددية في أن واحد، فقد خسرتنا أيضاً الحوار الضرورى بين تيارات الفكر ومدارس الأدب والفن. لم تساعد على بلورتها وإقامة الاتصال بينها وبين الجمهور العام. ولم تصدر عن الاتحاد مجلة واحدة تعكس ثقافة هذا الوطن. وخسرتنا في الوقت نفسه إمكانية تأسيس اتحادات أخرى كما هو الحال في بلاد الانفتاح الأميلة.

والمؤسسة الثانية التي كانت مؤهلة لأن تكون مثبِّراً، هي المجلس الأعلى للثقافة الذى كان يدعى المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية. ولكن الإنقلاب على الثقافة أقدم يوماً على إلغاء وزارة الثقافة واستبدل بها عملياً المجلس الأعلى، والذي حدث أننا خسرتنا الوزارة ولم نربح المجلس. كانت الدولة «الشمولية» السابقة تحاول رأب الصدع الديمقراطي ببعض المؤسسات ذات الصفة الجبهوية. وكان المجلس الأعلى للفنون والآداب من أفكار إحسان عبد القدوس (صاحب فكرة نادى القصة والكتاب الذهبى أيضاً) تلقفها يوسف السباعى الذى استلماع بصفته العسكرية أن يستحوذ عليها ويقودها. وأيا كانت التمحفظات على يوسف السباعى كاتباً وسكرتيراً عاماً للثقافة المصرية طيلة ربع قرن فإن المجلس تحت قيادته حقق من المشروعات ويُسَخ من التقاليد، ما لا يجوز إنكاره. كان المجلس في نهاية الأمر مرتبطاً بالمشروع الوطنى والقومى للنظام القائم، وكثيراً ما تناقض الأسلوب مع الغايات ولكن الحصيلة في الأغلب لم تكن خاسرة. أما في عصر الانفتاح فقد تحولت «الجبهة الثقافية» التى كانت المجلس إلى حزب غالبية الساحقة من المتقاعدین فكراً وثقافياً والمتخلفين أدبياً وفنياً والفاوین من المواهب والكفاءات. أصبح المجلس لافتة نون محتوى، فلم تدرت القيم المعيارية التى أرساها في جوائزه وأنشطته المتعددة. ووقفت الطوابير تنتظر النور في وسام أو جائزة أو دعوة لزيارة العالم. وكان من الطبيعي يعتقد أن يحصل صحفى مثل كمال الملاخ على أرفع

جائزة ثقافية في مصر لا ينالها لويس عوض إلا قبيل وفاته بشهور ولا يحظى بها إحسان عبد القنوس إلا بعد وفاته، ولم يتمكن يوسف إدريس من الحصول عليها إلى اليوم. عشرات من أساتذة الأدب وأيسوا من المفكرين أو النقاد، وعشرات من الصحفيين وحاملي الحقايب توجتهم الجوائز والأوسمة على عرش السلطة الثقافية التي فقدت فعاليتها الجبهوية وتأثيرها الديمقراطي وقيمتها الثقافية. أضحت عبئاً على رؤس المثقفين لأن قراراتها تتحول إلى إشارات وإيحاءات بإضفاء المكانة الرسمية للعقم في الحياة الثقافية، واستبعاد عناصر الضموية والنماء والتطور.

أما المجالس القومية المتخصصة فهي مؤسسة تقع بلجانها الثقافية - الإعلامية في منزلة بين منزلتين، فلا هي المجلس الأعلى للصحافة ولا هي المجلس الأعلى للثقافة، وأقرب ما تكون إلى أحد أجهزة الدولة. وكشأن هذه الأجهزة فهي معزولة عن الخبرة الثقافية الحية لنشاط المثقفين، ومنفصلة عن المثقفين للثقافة سواء في المدارس والجامعات أو من أعرض قطاعات المواطنين في مواقع أعمالهم. بل إن الإجراءات غير المنظورة لتصفية مجانية التعليم والتغييرات الأساسية في مناهج المرحلتين الابتدائية والثانوية والمعاهد الفنية قد استندت إلى آراء وخبرات هذه المجالس. وبالرغم من أنها ليست جهازاً أكاديمياً أو شبه أكاديمي كمجمع اللغة العربية، فإن اختياراتها وأعمالها تتم بمعزل عن هواء الحياة العامة، وهو الأمر الذي لا يخلق صفوة أرستقراطية من أهل الفكر، بل نخبة تكنقراطية من الموظفين: أحد أعلى السدود بوجه الديمقراطية الثقافية.

لا يشارك المنتجون للثقافة الوطنية في صنع القرارات الخاصة بالثقافة عبر هذه المؤسسات والمجالس، ولا يشاركون في رقابة تنفيذ القرارات الخاصة بهم. ولا مجال لأصحاب المصلحة في تلقى الثقافة كي يستقبلوا حظوظهم وأنصبتهم من الثقافة قيماً ومعايير، معرفة وآليات، حقاً وخيراً وجمالاً.

وهكذا فإن البيروقراطية النقابية في اتحاد الكتاب، والبيروقراطية الإدارية في المجلس الأعلى للثقافة، والبيروقراطية النخبوية في المجالس القومية المتخصصة تحولت إلى عوازل عالية صلبة تحول دون الديمقراطية الثقافية.

وقد ترتب على تأسيس هذه الهياكل في إطار التشريعات المعادية للديمقراطية عموماً وحرية الفكر والتعبير خصوصاً بعض النتائج الخطرة،

أهمها هذه «اللامبالاة» الطاغية على القاعدة الاجتماعية بمختلف تشكيلاتها بدءاً من

الابتعاد عن الأحزاب وانتهاءً بالانفصال عن أى عمل عام. لهذه «اللامبالاة» مضاعفات حادة كظاهرة الانفجار السكاني أو الفشاة في تعاطي المخدرات أو العمل في دوائها أو ارتكاب الجرائم الشاذة أو البالغة الاستثناء. أما الأوجه الطبيعية للامبالاة فهي الاهتمام المفرط بالمكاسب الآتية المحدودة المباشرة للفرد أو العائلة، والانغماس في غيبوبة الوعي الزائف التي تشعها «الفنون» من أوكار التسلية جنباً إلى جنب مع البعد التام عن الثقافة والفنون الجديرة بهذا الاسم. وإذا كانت أسعار الورق والطباعة قد ساهمت في ارتفاع ثمن الكتاب عن الحد المعقول لأصحاب الدخل المحدود، فإن أسعار تذاكر المسرح التجارى لم تقف حائلاً دون إقبال أصحاب الدخل غير المحدود. وقد أدى انكماش قاعدة المثقفين للثقافة إلى مزيد من عزلة المنتجين لها عن عناصر الدعم الشعبي في حماية العمل الثقافى ولم تكن هذه العزلة إلا من نتائج «اللامبالاة» بالعمل العام، والهم العام: بالاستقراق في المخدرات البيضاء أو السوداء. والعزلة أيا كانت من الصواجز المانعة للديمقراطية.

من النتائج أيضاً هذا الكم المتزايد من المثقفين المستقلين. في الماضي القريب كان المثقفون يدفعون من حرياتهم وراء الأسوار مقابل الدفاع عن حقهم في العمل السياسي المنظم. أما الآن وفي ظل ما يشبه التعددية، فإن نسبة كبيرة من المثقفين تختار «الاستقلال» لا لأن أحزاب المعارضة في معظمها لا تعرف الديمقراطية داخلها فقط، بل لأن «المثقف العضوى» - ونستخدم المصطلح مجازاً - لم يعد هو النمط الرئيسى للمثقف في بلادنا. أضحيت العلاقة بالدولة في الداخل أو بمصادر التمويل في المهجر هي محور «حركة» المثقف حول نفسه ومن اللافت أن بات من القواعد المقررة أن لكل مثقف مصرى «تفريية» خارج الحدود، طال أم قصرت، في بلاد النفط أو في بلاد الغرب. وبات من القواعد المقررة أيضاً أن الكتاب المصرى لا يستطيع العيش بمرتبه المعروف في الصحافة أو الجامعة وبات من القواعد كذلك أن الكتاب المصرى لا يستطيع تسويق مؤلفاته بعائد يساهم في استمرار حماسه للكتابة الكبيرة العالية المستوى. وفي مناخ «اللامبالاة» العامة وانكماش الوعي الثقافى ضيق القاعدة الاجتماعية للكتاب، أصبح «استقلال» المثقف كئنه المهجر أو المهجر. فالاستقلال من حيث المبدأ لا يتناقض والعمل المنظم، ولكن الحقيقة التي يفرض عليها هذا الاستقلال الجماعى هي «الانفصال» بالمزيد من النخبوية والعزلة عن الناس والاشتراك معهم جزئياً في حالة اللامبالاة وتكوين الشلة غير المبدئية. لقد تحول الكاتب «المستقل» من حالة المثقف العضوى إلى حالة «الخبير» الذى يمنح كفايته في حياء مطمئن الضمير لاية جهة تحتاج إلى «الخبرة». ومن هنا ترادفت النولة والوطن

عند المثقف الذى اختار الدولة، وترايفت الخبرة والعربية أو الخبرة والنضال أو الخبرة والثقافة عند المثقف الذى اختار المهجر العربى أو الغربى. وفى الحالىن كان الاستقلال - الانفصال مبرراً بنقد جاهز للأحزاب القائمة والحكومة والنظف والقرب جميعاً سواء بسواء. وقد يفضى هذا النوع من الاستقلال المنفصل إلى نوع من المزايدة الكلامية والفكر المغامر. ولكنه فى جميع الأحوال نقصان لكنه الديمقراطية.

ومن النتائج ذات الدلالة هذه المجموعة من التناقضات بين مواقف الداخل وموقف الخارج من المثقف الذى يحصل على الأوسمة وترجمة أعماله ودراستها فى عواصم العالم المختلفة، وتجاهله أو تحجمه أو تجميده فى الداخل. كذلك الاحتفال ببعض الأعلام وأساتذة الجامعات فى الصحافة ومراكز الأبحاث العلمية فى الخارج، وانطواء أصحابها أو انكفائهم على نواتهم فى الداخل. بل إن التناقضات تصل أحياناً بين الداخل والداخل إلى درجة مثيرة، الشاعر محمد عفيفى مطر يحصل على جائزة الدولة فى الشعر ويعد من أصحاب الموهوبين، ولكن مسئول الأمن يصدر عليه حكماً يدخل فى باب النقد الأدبى فيصفه بأنه «من أدعياء الفكر والشعر»، وهذا مجرد مثل، فإلياباى محمد السيد سعيد مثل آخر، لأنه من خيرة الخبراء فى مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ولكنه «خطر على الأمن العام» يستحق الاعتقال ثم الإفراج عنه كأن شيئاً لم يكن. والناقد الأدبى إبراهيم فتحى مثل رابع، ثم قائمة بأسماء الكتاب والصحفيين المعروفين يعاملون عند وصولهم إلى مطار القاهرة كأنهم من المهريين أو تجار المخدرات. بطاقتهم فى كميبيوتر الموانئ المصرية تقول إنهم خطرون على الأمن، وهم مدعوون دائماً إلى لقاءات رئيس الجمهورية ويعملون علناً فى المواقع الإعلامية.

ومن هذه التناقضات إقامة معرض الكتاب كل عام، ومصادرة عشرات الكتب القادمة فى الوقت نفسه. إلغاء الرقابة على الكتب المطبوعة فى مصر، ومصادرة بعضها بعد النشر وأحياناً بعد الطرح فى الأسواق. الاحتفال الموسمى والفولكلورى بنجيب محفوظ والإبقاء على روايته «أولاد حارتنا» على الكتمان. منح لويس عوض جائزة الدولة ومصادرة كتابه «مقدمة فى فقه اللغة العربية». والتفاخر بحرية الصحافة وإغلاق «صوت العرب» والموقف العربى بالضربة والمفتاح. ودفع الصحفيين إلى قبرص دفْعاً للحصول على ترخيص بصحيفة تطبع فى مصر وإقامة مزادات علنية للحصول على هذا الترخيص من أحد الأحزاب وكما تصدر مجلات الداخل، فإننا لأسباب غامضة مجهولة إلى الآن نمنع دخول مجلة أدبية ثقافية هى «الناقد» التى سمحت الرقابة بدخولها فعلاً لعدة أشهر، ثم عادت إلى منعها لئون إبداء الأسباب. مجلة

تنتشر الشعر والقصص والنقد، يكتب فيها الأدباء والمثقفون العرب من المحيط إلى الخليج ومن بينهم شعراء مصر وكُتّابها، كيف نحبها عن عدة مئات من قراء الأدب ومشاق الثقافة ؟ ولكنها التناقضات القادمة من الرواج المذهل للدينيولوجية المصرية المزودة التي تسمح بدخول المطبوعات الإسرائيلية وتحول نون المطبوعات العربية الرصينة. وهى التناقضات القادمة من مؤسسات مينة للثقافة ومن كواثر عقيمة فى الإعلام، ومن التضافر المحكم بين اللامبالاه الشعبية وانعزال النخبة فى إطار التشريعات المضادة للديمقراطية الثقافية.

وذلك ليست هناك «حركة ثقافية» فى ظل الهامش الديمقراطى الذى يضيق يوماً بعد يوم. لم تتبلور اتجاهات أو تيارات فكرية وفنية عبر الحوار بين المنابر المستقلة. هناك بالطبع اختراقات كالومض: كمسلسلات أسامة أنور عكاشة أو برنامج «حكاوى القاهرة» أو برنامج الباليه والجزء الأول من رأفت الهجان، وحصول بعض الرجال المحترمين مؤخراً على جائزة الدولة، وكاستكتاب بعض الأقلام المنوعة سابقاً، وكاستمرار لجنة الدفاع عن الثقافة القومية ونشاط ندوات الأقلية ونقابة الصحفيين ونقابة المحامين وجامعة القاهرة.

ولكن هذه كلها اختراقات كالومض. وأما القاعدة الراسخة لعصر الانفتاح المضاد للثقافة من حيث المبدأ، فإننا نرمز إليها مجرد رمز بتجريف الأرض وهجران الالهة بدلاً من تحديث الزراعة. وانتشار عشرات المهن العشوائية الهامشية فى المدينة بدلاً من التنمية وانتشار الفنون السياحية بدلاً من تحديث الجمال.

إن أحداً لم يتوقف عند قصص أعمار المبدعين، الملاحى والميكرو، وهو نوع من قصص الألقام عند المنبع: نجيب سرور، صلاح عبد الصبور، أمل دنقل، يحيى الطاهر عبد الله، فؤاد حداد، صلاح جاهين، عبد الحكيم قاسم، عبد المحسن بدر. وهل من علاقة بين هذا «الاغتيال» وذاك الاعتقال: بدءاً من العمال والطلاب، وانتهاءً بالكتاب والشعراء؟

لا يجوز أن نقارن بيننا وبين دولة «الشمولية والانغلاق» لأننا نزع الديمقراطية مصدراً للشرعية الجديدة. ولا يجوز أن نقارن بيننا وبين غيرنا من «المتخلفين» لأن مرجعنا فى القياس يجب أن يظل أزهى العصور الليبرالية فى تاريخ مصر، وأفضل ما نراه فى بلاد «المتقدمين» علينا.

ولا يجوز أولاً وأخيراً أن يكون اعترافنا بالهامش الديمقراطى الذى «نتمتع» به حاجزاً جديداً بيننا وبين الديمقراطية، أو أن يكون المقابل لحصولنا على قدر من الحرية هو التنازل عن ممارسة حق المعارضة، ولا التنازل عن حق التفكير والتعبير والاتصال: تمسكاً بطور المثقف وانغلاقاً من الاختيار بين نور الخير أو الديكور أو الداعية. إنه الحصار وإيس الاختيار.

وهالحصار: كان عنواناً لإحدى مسرحيات ميخائيل رومان فى الستينيات. فى بداية

السبعينيات خرج المؤلف على النص وفي بداية الثمانينيات خرجت الشخصيات والأحداث والمواقف على المؤلف. وفي بداية التسعينات خرج المشاهدين من القاعة ونسوا أن يغلقوا أبواب المسرح وراءهم.

راحوا يبحثون عن ميخائيل رومان كيف أفلت من الحصار. لم يكن شهيداً حين تأسست مقبرته في حرب ١٩٧٣. قال لهم: بل ابحثوا عن محمد عفيفي مطر فهو ما يزال حياً بالرغم من حرب ١٩٩١.

ومازال البحث جارياً. غير أن المشاهدين حين عادوا لم يجدوا مسرحية «الحصار». والأغرب أنهم لم يجدوا المسرح نفسه. سمعوا من يهمس بالقول: لم نعد بحاجة إلى التمثيل.

الفصل الثامن

من ذاكرة الوطن إلى ذاكرة المسدس

(١)

باغتيال الدكتور فرج فودة يصبح انقطاع الحوار في المجتمع المصري من المفارقات الدائمة، ذلك أنه في ظل التعددية الراهنة، أيًا كان حجمها وأيًا كانت مساحتها، كان من الممكن الحوار أن يفتد «صمام الأمان» للمجتمع من أية هزات عنيفة. ولكن الحيز الديمقراطي مهما بلغ من الضيق أو الاتساع يحتاج إلى إطار يحميه حتى يتمكن من القيام بوظيفته في نهضة الوطن وتقدمه.

ولم يعد ثمة مزيد من الحاجة إلى إيضاح الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للعنف، أو الأسباب الإقليمية والوطنية التي غيرت من خرائط العالم بوطانته المختلفة، وما زالت المتغيرات محتمة لم تصل بعد إلى مصير معلوم. ولكن هذا لا ينفي أن ثورة المعلومات والاتصال تُعيد تشكيل المخيلة البشرية على نحو غير مسبوق.

ولسنا في جميع الأحوال، وأياً كانت الضوابط وسيطرة الرقابة، بمعزل عن عملية التشكل الجارية في مختلف بقاع الدنيا،

وإذا شئنا متابعة التغيرات الطارئة على المخيلة المصرية والعربية خلال ربع قرن - هو متوسط أعمار شباب هذا الجيل - فإن هزيمة يونيو ١٩٦٧ هي نقطة البداية، أو تاريخ الميلاد لهذه الموجة المضطربة من الأحداث والأفكار والوقائع التي فاجأت الجيل وهو يفتح عينيه لأول مرة، وهو يحبو، وهو يشبّ عن الطوق. رأى جحيماً من النيران يلتهم لبنان تحت رايات طائفية مزورة. ولم يفسر له أحد كيف أنها مزورة. ورأى حرباً بين العراق وإيران تحت رايات قومية ودينية زائفة. ولم يفسر له أحد كيف أنها زائفة. ثم رأى غزواً عراقياً للكويت ثم حرباً تصطف فيها طوابير الجنود المتعددة الجنسيات والأديان تحت رايات مختلفة الألوان. ولا أحد يفسر ما تخفيه الرايات وما تحجبه الألوان.

وطيلة ربع القرن الأخير وضع الجيل أصابعه العشر في شقوق الفجوة بين الشعارات والوقائع، فسقط اليريق عن القومية العربية في أحوال التجزئة الفظية والمعاملات العنصرية

والحروب الصليبية والأنتانية القطرية، وسقط البريق عن الاشتراكية في أحوال الثراء المحرّم والتوحش المجنون في صنع الثروات الخيالية. وكانت هذه الازدواجية هي الثفرة الواسعة التي سقط منها «الإيمان» بالمبادئ المعلنة والمثل العليا الشائعة.

وكان من الممكن للديمقراطي أن تحتل مكاناً طليعياً بين اهتمامات الجيل الجديد، لولا أن «الشمولية» كانت وما تزال الطابع العربي السائد، واقعاً وفكراً. وهي ليست شمولية سياسية فقط، ولكنها شمولية اجتماعية وثقافية في الأساس. وهذا الأساس القبلي أو العشائري أو العائلي أو الطائفي أو العرقي هو الذي تبنّى فوقه هياكل الدولة وسلم القيم ومعايير الثقافة... بحيث لا تصبح «السلطة» وحدها هي الشمولية، وإنما المعارضة أيضاً، بل والسلوك الاجتماعي نفسه خارج السلطة والمعارضة.

وهكذا وجد الجيل الجديد نفسه في العراء المطلق، بين جحيم الأزمة الاقتصادية الغائبة والفراغ الفكري المخيف والشمولية الراسخة، وحروب الهوية التي تجتاح العالم شرقاً وغرباً.. فلم تكن المتغيرات الإقليمية بمعزل عن المشهد الدولي الذي تنفتحت فيه الإمبراطوريات و«الاتحادات» إلى أعراق، طوائف ومذاهب حتى ليكاد فيه العنف أن يصبح «روح العصر». تهاوت تجارب اجتماعية كان يُظن بها الرسوخ، وأصبحت عقائد كان يُظن بها الشموخ، وتبدلت الجغرافيا والصنود والاستراتيجيات، حتى أمسينا على مشارف صورة جديدة للعالم تختلف كلياً عما كانت عليه هذه الصورة منذ ربع قرن.

ولم نكن بمعزل عن ذلك كله، بل كان العالم يبتئ ألوان صورته الجديدة يومياً سواء بوسائلنا الإعلامية ذاتها أو بوسائل الآخرين. لم يكن ممكناً أن ننزل، خاصة وأن المساحة الديمقراطية التي عرفتها مصر قد أتاحت قدرًا من تدفق المعلومات لا يسمح بالانعزال.

ولكن هذا الحيّز الديمقراطي المستحدث يحتاج إلى إطار يحميه ويوسع آفاقه ويعمق محتواه. هذا الإطار ليس مسؤولية الدولة وحدها، وإنما هو مسئولية القوى الحيّة في المجتمع بأسره، داخل الأحزاب والهيئات العامة والمؤسسات الخاصة ومنابر الرأي العام أيًا كانت انتماءاتها.

واعتقد أن هذا الإطار يتكون من ثلاثة عناصر: أولها الذاكرة الجماعية للشعب، والثاني «الهوية» التي ينتسب إليها هذا الشعب، والعنصر الثالث هو «صورة العالم» الذي تحيا فيه الأمة كجزء منه تتأثر به وتؤثر فيه.

ومن هنا أرى أن الحوار المقطوع والذي أقصحت عنه رصامات الإرهاب التي اغتالت فرج فودة، ليس هو الحوار بين تيار سياسي مسلح بالعنف وبقيّة التيارات، إنما هو حوار

الذاكرة الوطنية والهوية وصورة العالم. ذلك أن مختلف التيارات تحت وطأة الشمولية السافرة أو المضمرة قد كبتت الحوار الضروري بين هذه العناصر التي تشكل الإطار الوحيد لحماية الديمقراطية. بينما كانت المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية وما تزال تشكل المخيلة على نحو جديد من شأنه الحذف والإضافة والتعديل في الذاكرة - ذاكرتنا - وفي الهوية، هويتنا، وفي تصورنا للعالم.

مسدس الإرهاب ليس محشواً بالرمصاص المتفجر فقط، وإنما هو محشو أولاً بذاكرة وهوية وصورة للعالم. وهي ذاكرة مثقوبة وهوية مشوشة وصورة مشوشة، صباغتها جميعاً في الأصل الأصل وقائع من كل جانب كالحصار لم يواكبها الحوار والنقد والإفصاح.

ما أكثر وما أبشع الفجوات في العقل المصرى العام والوجدان الشعبى العام حول تاريخ مصر وحياتها منذ أقدم العصور إلى اليوم تكاد كل مرحلة أن تنفصل عن الأخرى، بل إن بعض المراحل سقطت تماماً من الوجدان التاريخى للأمة، فيتحذف كل فريق «نقطة البداية» التى تمجبه، وكان هناك أكثر من مصر. هذا التفتت في الوجدان بالوطن هو ما يحو الذاكرة الجماعية تدريجياً فتفقد ركائزها من الذكريات والانقراض ينتقى منها كل تيار الشواهد التى تخدم «السياسة» لا إطاراً يوحد الشعب فى سياق.

ما أكثر التضارب بين الانتماءات الكبرى والانتماءات الصغرى أو بين الانتماءات الرئيسية والانتماءات الفرعية، وبينها جميعاً وبين «الهوية الوطنية» التى تميزنا بين شعوب الأرض وليس بين أديان السماء. ولاتناقض مطلقاً بين الإيمان والانتماء الوطنى، ولكن إحلال أحدهما مكان الآخر كان من ثمار الخلط بين الهوية والأيدىولوجيا، بين القومية العربية والوطن وبين الاشتراكية والوطن وبين الدين والوطن على اختلاف أديانهم وأيدىولوجياتهم ومصالحهم. وقد أدى اضطراب الذاكرة الوطنية ولبلة الهوية إلى تكوين صورة مشوهة للعالم، بانقطاع الحوار بين عناصر الإطار الوحيد القادر على حماية الديمقراطية.

(٢)

أخطر ما يصيب أمة أن تفقد ذاكرتها. وكان يقال عن بعض ملوك مصر القدماء أنهم يحون أمجاد أسلافهم المحفورة على المسلات أو الجدران، ويكتفون بتسجيل أمجادهم حتى يأتى من يحوها، وهكذا. وقيل الكلام نفسه عن ثورة يوليو وموقفها من تاريخ الحركة الوطنية السابقة عليها. ولكن ذاكرة الأمة ليست التاريخ السياسى للحكام، وإنما هى التاريخ الجماعى

لشعبه، تاريخ الأرض والناس والقيم، تاريخ الزراعة والصناعة والثقافة، تاريخ العلاقات الاجتماعية والضوابط والمعايير، تاريخ الفنون والآداب والعلوم، تاريخ اللغة والأفكار والأخلاق والجمال.

وقد أصيب العالم بالذعر فى الحرب العالمية الثانية حين سقطت معظم العواصم الأوربية الكبرى بين أيدي القوات النازية، وخاصة العاصمة الفرنسية باريس، خوفاً يلى رعباً على منجزات التاريخ الحضارى فى المتاحف والمعارض والمسارح والقصور القديمة والشوارع ذاتها المليئة بالتماثيل والآثار الباقية على مر الزمان، ولم يكن مصدر الرعب سوى الخوف على «الذاكرة» من الضياع، فليست اللوحات والمنحوتات والمخطوطات والعمارات من قبيل التجميل والزخرفة والزينة، وإنما هى الصائغ العبقري لخواهر التاريخ بخيره وشره، فليست الجواهر سوى المعادن الثمينة على اختلافها سواء أكانت تاجاً لإمبراطور طاغية أو فأساً بيد فلاح بسيط، قصراً لحدى غانيات العصر أو مخطوطاً لقصيدة شاعر مجهول، ليست الذاكرة إذن كتاباً أو عدة مجلدات فى التاريخ يقرأها الخاصة من أهل العلم، وإنما هى خطاب الزمن الممتد فى الأغاني الريفية العتيقة وأفلام السينما الحديثة، فى الموسيقى الشعبية والعادات والتقاليد والمعتقدات وقواعد السلوك وكل ما تتركه الحواس بدماء من الميراث البصرى إلى ميراث الأذن إلى ميراث العقل والوجدان، لذلك تعددت أنوات صنع الذاكرة فى البلدان المتقدمة، فهى لا تقتصر على المتحف والأرشيف والمكتبات الوطنية يرتادها المتخصصون فى البحث العلمى أو السياح، إنما هى تتجاوز ذلك كله إلى برامج التعليم فى مراحله الأساسية الإلزامية والمنتديات العامة والخاصة وبرامج الإعلام المختلفة والمؤسسات حتى الطرقات ووسائل النقل ومحطات المترو والسكك الحديدية، أسماء هذه المحطات والشوارع والقرى والمدن واللوحات الجدارية والموسيقى والمكتبات الصغيرة أو - السريعة كما يسمونها - ومسارح الأحياء والحدائق العامة تملأ «فراغ» المسافر والقيم والعابر، والشروح الصوتية فى المعارض كلها تشحن الذاكرة وتجدد شبابها، تشترك فى ذلك الدولة والأهالى والشركات والأحزاب السياسية والنقابات والاتحادات والروابط. لا تتشكل الأيديولوجيا فى بناء الذاكرة الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية أو الإيطالية أو الأمريكية، لا أحد يستنكر تاريخه بكل ما فيه من بطولات ونذالات ومن فضائل وذنابل، ولا أحد يحتكر معانى أو رموز التاريخ أو يزعم ملكيته «لحقائق» التاريخ، وقائع التاريخ مشتركة، أما التويل والتفسير فتح مطلق للجميع.

وإلى وقت قريب كانت مصر، بالرغم من كل ما يقال عن ملوكها، واحدة من أهم الأقطار التى تعنى ببناء ذاكرتها، فهى البلد الذى حافظ على كنوزه الحضارية التى تمثل التاريخ

الجماعى للشعب المصرى على مدى العصور. بقيت لنا مصر الفرعونية ومصر اليونانية الرومانية ومصر القبطية ومصر العربية الإسلامية فى «كل» واحد متفاعل مع بعضه بعضاً. ربما لا تملك التكنولوجيا الحديثة والإدارة الحديثة التى تساعدنا فى حفظ الذاكرة فضلاً عن بنائها، ولكننا حرصنا يوماً، وفى ظل أصعب الظروف - كالاحتلال والحروب والفقر - على حماية الذاكرة الوطنية من الفقدان.

ولكن الذاكرة، كما أحب أن أكرر، ليست التاريخ المكتوب أو «المحفوظ» فى الأضابير والملفات فقط، ولامو «التراكم» السردى للحوادث، فهناك مصفاة داخلية فى العقل الجمعى لا تبقى على غير التاريخ الحى باعتباره حياة مستمرة وليس «أثراً» من الماضى تكفنها المتاحف والمكتبات خلف أسوار زجاجية.

وهناك شواهد مهمة بالرغم من بساطتها على أن هذا «التاريخ الحى» الذى ندعوه بالذاكرة الوطنية يتعرض منذ وقت للتبدد من الخيال العام، ولا أقول من الرأى العام.. ففى برنامج تليفزيونى لم يتمكن المواطنون بدرجاتهم الاجتماعية والثقافية المختلفة (طلاب وعمال وموظفون وتجار ومزارعون) من التعرف على بعض الرموز والوقائع فى بيئتهم التى يعيشون فيها، كأحمد عرابى وأدهم الشرقاوى ومأساة نشوأت وسعد زغلول، وفى استفتاء مُطَوَّل تجريه جريدة «الأمالى» بين عيّنات مختلفة من الجيل الذى ولد منذ ربع قرن - بمناسبة ذكرى هزيمة يونيو ١٩٦٧ - لم يتعرف الشباب على أبسط الوقائع وأشهر الأشخاص. وبدت الأجوبة أحياناً كما لو أن هذا الجيل قد ولد فى كركب المريح. حالة من الفيبوة الكاملة، وفى امتحان شفوى عقدته إحدى المؤسسات، وتقدم إليه مئات من الجامعيين لم يفرق بعضهم بين محمد على مؤسس مصر الحديثة وأحد التجار فى شارع الموسكى، ولا بين قصر المنتزة فى الإسكندرية وكازينو قصر النيل، ولا بين سيد درويش الفنان العظيم والصحفى القديم عبد العزيز جاويش ولا بين مصطفى مشرفة عالم الذرة ويونس شلبى الممثل المعروف.

وليسست هذه إلا أمثلة مما آلت إليه الذاكرة الوطنية من ضعف، تحولت خلاله شعوب المصفاة إلى تمزقات واسعة سقطت منها «الجواهر» التى صنعت المعدن الثمين للشعب المصرى.

ولا تقتصر الذاكرة بالطبع على «المعرفة»، وإنما تجاوزت ذلك إلى السلوك ومنظومة القيم. وكل ما يندرج فى باب «الوعى». لذلك، فإن هناك خطراً متزايداً على ذاكرة الأمة لأن محقّقاً تدريجياً قد طرأ عليها من جهة، ولأن سطوراً أخرى لابد أنها تملأ «الفراغ».

هذه السطور من شأن بعضها أن تقيم الحواجز حيناً بين عصر وآخر وبين مصر

وأخرى. ومن شأن بعضها الآخر أن يفتخر تاريخاً لا وجود له. ومن شأن بعضها الثالث أن ترتب الوقائع على نحو يخدم الأيديولوجيا أو السياسة، فتحذف وتضيف وتعُدّل ما شئت لها الأيديولوجيا والسياسة.

والضحية الأولى في ذلك كله هو مصر ذاتها، عقلاً وجداناً، أرضاً وإنساناً... ذلك أن تمزق الذاكرة هو في خاتمة المطاف تمزق الوطن الواحد والشعب الواحد. إنها على هذا النحو تضرب في جذور الوحدة الوطنية، لا بين أقطاب ومسلمين فحسب، بل بين مختلف الخيوط التي يتكون منها نسيج هذا الشعب فالذاكرة الوطنية أداة التوحيد الأولى، وفقدانها - لا قدر الله - يهدد الوطن في الصميم.

وليس السموم البيضاء إلا هروباً فردياً من الذاكرة، أما السموم السوداء التي ينتهي مدموقها إلى العنف والإرهاب، فإنها تشيع مناخاً يحرص على الهروب الجماعي من الذاكرة الوطنية.

(٣)

لم تقتصر الثقافة المصرية على مدى تاريخها الحديث والمعاصر في صياغة الذاكرة الوطنية للشعب المصري . من رفاعة الطهطاوي إلى أحمد شوقي إلى نجيب محفوظ وحادي كامل وعبد الحميد جودة السحار وعادل الغنضيان وعلى أحمد باكثير وفتحي الزملي إلى توفيق الحكيم، ومن سليم حسن إلى أحمد فخرى وعبد القادر حمزة وحسين فوزي وشفيق غريال وحسين مؤنس وجمال حمدان وسليمان حزين. كان هناك من يصوغ ويعيد صياغة مصر القديمة شعراً ونثراً، جغرافياً وتاريخياً، مسرحاً ورواية وقصة قصيرة، وأبحاثاً في الاجتماع والدين والاقتصاد والأنثروبولوجيا والأدب والحياة اليومية والموسيقى والفلسفة. ومن كتاب السنكسار إلى مؤلفات حبيب سعيد رؤوف وحبيب وإيريس المصري إلى لويس عوض ورياض سريال وزاهر رياض وسليمان نسيم وزكي شنودة وراغب مفتاح وملاكه عريان كان هناك من يصوغ ويعيد صياغة مصر القبطية أفكاراً وإبداعات رسوماً ومنحوتات ألحاناً وتراويل. ومن الإمام محمد عبده إلى جورجى زيدان ومن المقرئى إلى فتوحات بن عبد الحكم ومن ابن إياس إلى أحمد أمين ومحمد حسين هيكل والعقاد وطه حسين ومن خطط على مبارك إلى عمارة حسن فتحي وقوانين عبد الرازق السنهورى ومن روايات محمد فريد أبو حديد إلى السيرة الشعبية والملاحم التي أعاد صياغتها ودرستها عبد الحميد يونس وفاروق خورشيد ومحمود ذهنى وعباس خضر وعبد الرحمن الأبنودى. كان هناك من يرسخ أركان مصر الإسلامية في

الذاكرة الوطنية. ومن محمود مختار ومحمود سعيد إلى راغب عياد وأنم حنين ومن حامد سعيد إلى حسن سليمان ومن كمال سليم وأحمد كامل مرسى وكامل القمصانى إلى صلاح أبو سيف ويوسف شاهين ومحمد خان وخيري بشارة وداود عبد السيد، ومن سيد درويش وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف إدريس وعبد الرحمن الشرقاوي وفتحي غانم إلى محمد عبد الوهاب وأم كلثوم ومحمد حسنين هيكل وعبد الحليم حافظ ومن عبد الرحمن الرافعي إلى محمد أنيس ويونان لبيب رزق وطارق البشري وأنور عبد الملك وفوزي جرجس وشهدى عطية الشافعي وإبراهيم عامر وخالد محمد خالد ومن سعد مكايى وإحسان عبد القوس وعبد الحليم عبد الله وحسن الإمام وكمال الشينخ وتوفيق صالح إلى يوسف السباعي وميخائيل رومان ونجيب سرور ومن صلاح عبد الصبور وأحمد حجازي إلى محمد عفيفي مطر وأمل دنقل وبهاء طاهر وعبد الحكيم قاسم وجمال الفيضاني ويوسف الشاروني وإلوار الفراط وأسامة عكاشة ويوسف القعيد ومحمد البساطي، جيوش بلا حصر من الكتاب والشعراء والفنانين صاغوا وصوغون بلا كلل ذاكرة مصر العربية الحديثة في الكتابة والتشكيل والموسيقى والغناء والمسرح وأبحاث التاريخ والاقتصاد والمجتمع والفكر. ومعدرة لمن يظن في الأمر إطالة دون داع، فهذه الأسماء ومئات بل آلاف غيرها ليست أكثر من إشارات ترد عفو الخاطر، أدلّل بها على أن الثقافة المصرية لم تُقصر في أى وقت في بناء الذاكرة الجماعية للشعب المصري، وإعادة بناها كلما تعرضت لصدع من وطأة الاحتلال أو الفزوات أو لهيمنة الاستبداد والظلمين أو للاختراق.

ثقافتنا الوطنية إذن من أحد الوجوه الثقافية مقاومة لعوامل ضعف الذاكرة أو مخاطرة فقدانها أو إحلال غيرها مكانها. ولكن هذه الثقافة تواجه في زماننا حصاراً مزدوجاً. ليس هو الانفراد بالرأى من جانب السلطة، لأننا نمارس التعددية في حين غير مسبق.

ولنأخذ الثقافة المصرية في الوقت الراهن محاصرة بالاختراق المزبوج من الداخل والخارج على السواء. أما الاختراق من الخارج فلا قيل لنا على مقاومة أسبابه، ولكننا نستطيع إذا كانت هناك الإرادة أن نواجه نتائجه. أما الاختراق الداخلي فلا يحتاج إلا إلى أن تتحول ثقافة المقاومة الوطنية من كونها ثقافة النخبة لأن تصبح ثقافة الأمة، ومن كونها ملفات وأخبار ومتاحف وأرشيف لأن تصبح ثقافة حياة. وهو أمر كان ميسوراً في أزمنة الأمية الساحقة وفي أزمنة الاحتلال السوداء وفي أزمنة الاستبداد الطاغية، فكيف لا تتيسر في زماننا الزاهن؟ الجواب هو الإرادة أيضاً إذا توافرت والاختيار الحاسم بين مجتمع مدنى

حديث وبين الانقراض في مجتمع الغابة الدموية التي لا عمل لوحوشها سوى تمزيق الحبل السرى بيننا وبين الحضارة والعصر والمستقبل.

والآن، ماهو الاختراق الخارجى وكيف نواجه نتائجه طالما أننا لا نملك معالجة أسبابه ؟ إنه أولاً الوجه السلبى لثقافة النفط، فالنقط بحد ذاته ليس لعة، فما أكثر الجامعات ومراكز الأبحاث والمخابر التي يستميل اتهامها على إطلاقتها.

وإنما ثقافة المهاجرين إلى ينانيع «الثروة» قد اختلطت بثقافة اللاجئين إلى «السياسة» وكانت العودة «المظفرة» إلى الوطن اختراقاً ثقافياً بالمال والسياسة بالمدلول الواسع لكلمة الثقافة، بدءاً من السلوك والذى والأفكار والقيم وليس انتهاءً بشركات توظيف الأموال واعتزال الفن، ومحاولة بناء مجتمع مواز للمجتمع تمهيداً لبناء دولة داخل الدولة وتكفيراً للخارجين من أهل المجتمع وسلطة الدولة وتحريضاً للجميع على الجميع. هذا الاختراق الثقافى بالمال والسياسة، هو فى جوهره اختراق للذاكرة بملء الفراغ الذى تصنعه المخدرات والبطالة والاستهلاك المجنون، بذاكرة أخرى مجلوبة من الخارج أقلها خطراً طقوس السحر والتنجيم والخرافات، وأرفعها شأنًا التاريخ الدموى لعصور الانحطاط وما اشتملت عليه من تفرقة وتمييز بين الأعراق والمذاهب والطوائف والأديان، مروراً بتقاليد الظلام والتخلف الذى أطفأ شعله الحضارة الإسلامية، وكانت تضيء العالم.

والاختراق الخارجى الثانى هو مجموعة الحروب ذات الطابع الدينى أو المذهبى من إيران إلى لبنان إلى السودان. وهى الحروب التى اختلط فيها الفكر بالسياسة بالمصالح الإقليمية. والدرع الإسرائيلى فى هذه الحروب كلها لا يحتاج إلى بيان. ولم يقتصر الاختراق على التخطيط والتدريب والتنفيذ المسلح لأفكار « تصدير الثورة الإسلامية» من طهران أو «الحدود الآمنة لأرض الميعاد وشعب الله المختارة» من تل أبيب أو «تطبيق الشريعة» فى السودان، وإنما كانت حرب إيران والعراق وحرب إسرائيل فى لبنان والحرب بين الشمال والجنوب فى السودان اختراقاً ثقافياً يحور الذاكرة الوطنية تدريجياً ويستبدل بها ذاكرة أخرى تعارب معارك الأسلاف منذ عشرات القرون، جذرائها مظلية يدماء الأقدمين كائنهم حاضرون، ينتقم لهم أحفاد أحفاد الأحقاد من مواطنيهم فى العقيدة والوطن بعد أن هاجر الوطن الواقعى من الذاكرة وسكن مكانه وطن آخر من صنع المخططين للسيطرة على الأوطان جميعاً باسم الدين أو المذهب أو العرق.

ويبقى الاختراق الداخلى الذى يلعب على موجتين: أولاهما الإبقاء على ثقافة النخبة

بعيداً عن ذاكرة الأمة بأن تخلو برامج التعليم والإعلام الشائعة كالماء والهواء من منجزات الثقافة الوطنية التي أشرت إلى أسماء بعض رموزها. لا تتحول المؤلفات العظيمة والرسوم والمنحوتات والموسيقى إلى دماء في شرايين التلميذ في البيت والمدرسة والطالب في الجامعة، وفي عروق كل مواطن يشاهد التلفزيون ويسمع الإذاعة ويقرأ الصحف. وتظل الذاكرة الوطنية احتكاراً لفئة شبه منبوذة من المثقفين. والموجة الثانية هي العكس تماماً: توصيل الذاكرة المضادة إلى مجموع الشعب عبر أكثر أجهزة الإعلام جماهيرية. وإن يفر المصريون أنهم ذات أمسيات طويلة شاهدوا أجدانهم على شاشة التلفزيون باعتبارهم عبيداً لبني إسرائيل. ويمثل هذه الذاكرة المخترقة يحشو «الشباب» مسدسه.

(٤)

من أجمل الكتابات التي كنت أتابعها في بواكير الشباب تلك المقالات التي كان يكتبها أديب صحفي متمرس اسمه حبيب جاماتي، ربما لا يعرفه أبناء الجيل الجديد. كان يكتب في «المصور» ياباً ثابتاً عنوانه «تاريخ ما أهمله التاريخ» يتناول فيه بعض التفاصيل والهوامش التي لا تسجلها في العادة الكتب الرسمية أو الأكاديمية من وقائع صغيرة لها أبلغ الدلالات. ولا أعتقد أن جاماتي - وهو لبناني متمصر - كان مؤرخاً بالمعنى الاصطلاحي، ولكنه كان يشبع صباغاً باخيلية باكرة عن دنيا لا تلم بأطرافها.

إلى أن بدأ أحمد بهاء الدين - شفاه الله - يكتب «أيام لها تاريخ» في مجلة «صباح الخير». وقد جمع الجزء الأول من هذه المقالات التي لاتنسى عام ١٩٥٤ في سلسلة «كتاب روز اليوسف» وهي مقالات في التاريخ وغير أكاديمية. ولكنها كانت وما تزال أقرب إلى العقل والقلب من أية أعمال متخصصة. لم يكتب بهاء عما أهمله التاريخ، بل أعاد صياغة التاريخ الإنساني والسياسي والاجتماعي والثقافي من خلال «بورتريهات» لوقائع وشخصيات مصرية أسهمت في صناعة التاريخ: عبد الله النديم، جمال الدين الأفغاني، الشيخ علي يوسف، محمد فريد، يوسف الجندى، سعد زغلول، عدلي يكن، مكرم عبيد، الشيخ علي عبد الرزاق، وآخرين.

كان بهاء يلتقط من الوقائع التاريخية أكثرها دلالة مما قد لا يتوقف عندما طويلاً المؤرخون المحترفون، ويربطها بسياق مختلف عما اعتاد هؤلاء المؤرخون، ويعيد بناء الواقعة والشخصيات كائى كاتب قصصى موهوب. لم يكن يكتب التاريخ ولم يكن يكتب قصة أدبية، ولكنه كان يبنى الذاكرة الوطنية لشعب مصر على نحو غير مسبق. لم يكن يتخيل وقائع أو

شخصيات غير حقيقية، ولكن الخيال المبدع كان كامناً في أسلوب تركيب هذه الشخصيات وتلك الوقائع.. وهو الأسلوب الساحر الذي يعيد ترتيب التفاصيل والظلال بما يوحي بفكرة جوهرية: الحرية، الاستقلال الاستعمار، الدكتاتورية الوحدة الوطنية. ولكل هذه الكليشيات مرفوعة على أكتاف الشخصيات كأننا في مظاهرة من الصيحات والشعارات، وإنما يهمس لك بها الموقف الإنساني أو السياسي في صوت غير مسموع، ولم تكن لغة بهاء العذبة الجميلة وحدها هي التي تأسرك، وإنما الفكر الذي يرافق هذه اللغة هو الذي يجذبك إلى محطات العقل المصري والوجدان المصري والقطار ماضٍ في طريق المستقبل : أي أن الكاتب لا يستحضر الماضي لتعيش بين أهل الكهف أو للتسحر عما فات أو لتلمن، وإنما لتستثير بمخزون الذاكرة في رؤية مواقف قديمك، وهي تخطو نحو الغد.

هكذا كانت أيام أحمد بهاء الدين التي لها تاريخ، ولكنه ليس تاريخ الحكام وحدهم بل تاريخ المحكومين قبلهم وبعدهم، ليس تاريخ البطولة وحدها، بل تاريخ النذالة أيضاً. ليس تاريخ الأحداث المتراكمة بلا معنى والمسروعة زمنياً بدقة صارمة، وإنما تاريخ «الدلالة» التي تتطوى عليها هذه الأحداث والدلالة المحورية بدءاً من الثورة العرابية إلى إمبراطورية زفتى إلى محاكمة «الإسلام وأصول الحكم» هي أن المصريين لا يكرهون الأجنبي، ولكنهم يكافحون الاحتلال الأجنبي حتى الموت. وهي أيضاً أن المصريين شعب متدين، ولكنهم ليسوا شعباً متعصباً. وهي كذلك أن المصريين شعب لا يهادن الطغاة والمستبدين، ولكنهم شعب لا يعرف الحروب الأهلية. وهي أخيراً أن المصريين يعانون من الفقر والامية، ولكنهم شعب مثقف بأعمق ذخائر الحكمة.

ولم يعد كتاب «أيام لها تاريخ» وحيداً، فمن أجمل مؤلفات محمد عودة كتاب صغير الحجم كبير القيمة عنوانه «سبع باشوات» لا يسجل أيضاً ما أهمله التاريخ ولا يستبدل تاريخاً بتاريخ، وإنما يركز على «الثقوب» التي أحدثها الاستعمار والاستبداد في الذاكرة المصرية، فيملأها بعد تمفل عميق لواقع الشعب في خط سيره المتعرج والمزبد من التخلف إلى التقدم، ومن القهر إلى الحرية، ومن الظلم إلى العدالة. وتكاد في «سبع باشوات» أن تستمع إلى نبضات قلب هذا الشعب في بكائه المتصل ومضحكاته المجلجلة. وتكاد تلمس أن محمد عودة لا يملك قلماً ساحراً فقط، بل أذنًا رقيقة تتصت في خشوع الصوت الخافت الصبور الذي تنطق به أرض هذا الوطن حتى لتكاد هذه الأرض أن تمنح كاتبها الأثير «كلمة السر». وتقافأ بون شك بهذا الفصل الأخاذ عن القمص سرجيوس الذي ربما بقي اسمه في الأذهان عنواناً على

وطنية الأقباط في ظل أسوأ الظروف. ولكنها أذهان الجيل الماضي. يستعيد محمد عوده بموهبة كبيرة واقتدار صوت القمص سرجيوس في مونولوج يحكى لنا قصة غير المكتوبة وغير المنشورة في أى مكان. ولكن البصيرة الثابتة للكاتب تلهمه خطوط هذه القصة وتقاسيلها الصغيرة، وإذا بنا أمام أحد أبطال الشعب المصرى. إذا قال الإنجليز إننا هنا لحماية الأقليات يقول سرجيوس: إذا احتاجت مصر إلى نماء مليون قبطى لتتال حريتها، فإننا مستعدون للتضحية بهذا المليون من أجل مصر وأخرجوا من بلادنا. ويصهله المتظاهرون في ثورة ١٩١٩ إلى الجامع الأزهر ليضطرب: كلنا وراء سعد أقباطاً ومسلمين، شعب واحد، الدين لله والوطن للمصريين لا للإنجليز.

ويستمر التقليد الجميل في الكتابة المصرية بعد أحمد بهاء الدين ومحمد عوده. ها هو ذا صلاح عيسى الذى يستهو به التاريخ منذ أمسك القلم، فهو الوحيد بين أبناء جيله الذى كتب أروع الأسفار عن الثورة العربية. ولكنه في كتابه «حكايات من مصر» (١٩٧٣) يواصل بناء الذاكرة الوطنية في تسعة فصول تلتقط راحة المأساة من الروح المصرية التى تسعى بين مرارة العيش وقسوة الطغاة أن تشق طريقها إلى الوجود والحضارة. لا يميل صلاح عيسى إلى التشاؤم، ولكن الفنان داخله يقرأ من التاريخ صفحة المأساة الموجهة، لئلا يبدد: كيف عشنا إلى اليوم بالرغم من كل هذه الأحوال. وسوف تقرأ الأجيال الجديدة في هذا السفر الثمين فصلاً ملحماً مضيئاً عن الأنا كيرلس الخامس الذى بايع أحمد عرابى وسعد زغلول ولم يبايع بطرس غالى ياشا، فأبعدوه إلى الدَّير ستة أشهر عاد بعدها من الفاتحين، إذ استقبله في موكب شعبي جليل المسلمون قبل المسيحيين.

أما أحدث بناء الذاكرة الوطنية وأقدمهم في المضى على هذا المنوال الفياض بالرؤى، فهو محمود السعدنى الذى نذر نفسه وموهبته الاستثنائية لهذه الصنعة المرهقة غاية الإرهاق والمثمرة أينع الثمار. ولكنه في كتابه «مصر من تانى» بلغ غاية المراد. إنها السيرة الشعبية للبطل الوحيد: مصر جند لها السعدنى لفته الشفافة الساخنة المدعومة بتراث عربى عريق، وجند لها معرفته الواسعة والعميقة بأحوال الديار منذ كانت. وكتب سفرًا يحمل فيه كل سطر خزانة من الرؤى والخبرات التى لا يضيئها أرشيف أكبر المكتبات وأعظم المتاحف. وكل أعمال السعدنى بناء مستمر للذاكرة المصرية ليس عن الظرفاء أو المضحكين أو عن الولد الشقى فى السجن والمنفى، وإنما عن شعب مصر دون زيادة أو نقصان.

هل سمعتم أن كتاباً واحداً أو فصلاً واحداً من هذه الأعمال العظيمة عرف طريقه إلى

مناهج التعليم أو برامج الإعلام ؟

أجابتنى المخرجة الموهوبة المتميزة إنعام محمد على : بل لقد حاولنا إنجاز ما تطالب به، قمت شخصياً بإخراج إحدى حكايات التاريخ «صعود وهبوط إبراهيم الهلباوى»، وهو أحد كبار الرجال الأفاضل فى تاريخ مصر. ولكن مأسى هذا التاريخ لا تنتهى.. فقد اضطر الهلباوى أن يكون المدعى العام فى قضية دنشواى التى قتل فيها الفلاحون جندياً إنجليزياً كان فى رحلة مع زملائه يصطادون الحمام. وقامت السلطة الأجنبية بالإننتقام من أهالى القرية الواعدة على نحو بلغ من البشاعة حداً دفع الكاتب الشهير برنارد شو أن يشن حملة فى صحافة بلاده انتهت بنقل المدنوب السامى البريطانى اللورد كرومر من مصر. وهو الرجل الذى كان يحكم بلادنا لسنوات طويلة. كان قد أمر بمحاكمة تجرى وقائعها فى دنشواى ذاتها، يرأسها مصريون.

وحكمت المحكمة بالإعدام للبعض وبالجلد للبعض الآخر فى صورة همجية يندى لها الجبين. ولم تكن مأساة دنشواى فقط هى إعدام الفقراء وتشريدهم. وإنما كانت أيضاً مأساة المصريين الذين استخدمتهم السلطة الأجنبية بحكم مناصبهم أدوات للقمع الوحشى. وكان نصيب الهلباوى أن يكون واحداً منهم بصفتة المدعى العام. وبالطبع فقد كان بمقدور هيئة المحكمة من المصريين أن تتنحى عن النظر فى القضية أو أن تستقيل بكامل أعضائها. ولكن ما حدث قد حدث. ولم تعد المأساة خاصة بالشهداء من الفلاحين، وإنما أيضاً بالوطنيين الذين طغى «الواجب الوطنى» على ضميرهم الوطنى.

لقد سبق للكاتب محمود طاهر حتى أن كتب روايته المهمة «عزراء دنشواى» فى عام المأساة نفسه ١٩٠٦ ولكن أحداً لم يلتفت إلى هذا العمل الفنى الوطنى إلا بعد ستين عاماً حين تفضل ابن شقيقه الكاتب الكبير يحيى حتى بالإشارة إليها فأعادت نشرها الادار القومية حينذاك. ثم قام أحمد بهاء الدين بإعادة صياغة المأساة من خلال شخصية الهلباوى التى حولها محمد حلمى هلال إلى تمثيلية تليفزيونية أخرجتها إنعام محمد على. ولكن القصة لا تنتهى هذه النهاية السعيدة، فقد اعترضت أسرة الهلباوى على السيناريو، ورفعت دعواها أمام المحاكم، وانتهى الأمر بالحكم لصالح السيناريو والتلفزيون. وأذيعت «السيرة» مرة واحدة. بعدها أغلق المؤلفون البيروقراطيون الأدراج على الفيلم بالضربة والمفتاح «مراعاة لحساسية ومشاعر أسرة الهلباوى وخشية الدخول فى مشكلات جديدة» كما قيل. وهو أمر غريب، فتأريخ

مصر والمصريين ليس ملكاً لأحد. ومن حق مصر على أبنائها أن يحافظوا على ذاكرتها من التبدد. وليست هناك حياة لفرد أو أمة تخلو من السلبات، ولكن من حق هذه الأمة ألا تفقد ذاكرتها مراعاةً للمشاعر أو خوفاً من السياسات. وليست أذكر قصة الهلباوى إلا كأحد الأمثلة على المعوقات التي تحول دون إحياء الذاكرة الوطنية.

هذا «الإحياء» أرغب في تسميته بالعضور لأن الذاكرة لا تموت ولا تدفن في الماضي، ولكنها يمكن أن تحتجب لفترة من الزمن فتحل مكانها الذاكرة المضادة للوطن والتاريخ، أو أن يتحول العقل الجمعى إلى ملعب لمباريات السحاب والضباب.

لذلك تعجبني غاية الإعجاب أحاديث الأستاذ جمال بدوى فى التلفزيون حول تاريخ مصر ووحدتها الوطنية، فهو يتجنب الوعظ والإرشاد، ويركز انتباه المشاهدين على تفاصيل حقيقية مؤثرة أهملها التاريخ الرسمى أو أن المؤرخين المحترفين لا يتوقفون عندها طويلاً أو أن مناهج البحث الأكاديمى قد جففتها فى الهوامش أو جمعتها فى قوالب محفوظة تحت درجة الصفر فائقتها الحياة. جمال بدوى يستخرج هذه الكنوز من بطون الكتب ومتون المخطوطات ويعيد إليها الحياة بأسلوبه الهذاب دون افتعال الموعظة الحسنة، وإنما بتقريب المشاهد، أيًا كانت درجة ثقافته أو أميته، فى «المعرفة» أى أن أحداً لا يستطيع الزعم بأنه لم يكن يعلم.

وعلى سبيل المثال، فقد شرح جمال بدوى فى إحدى الحلقات فتح مصر. ولم يفرج عما ذكره ابن عبد الحكم فى كتابه العظيم. ولكنه توقف بصبر وأناة عند موقف الأقباط من الفتح، وكيف أن «العدو» بالنسبة لهم كان الاحتلال الرومانى. وكانت معركة العرب المسلمين مع هذا العدو، وليس مع أهل مصر. ويحكى الأستاذ بدوى الحقائق الدامغة التى تدل على أن الكنيسة المصرية لعبت دوراً إيجابياً فى نجاح الفتح وانتصار الإسلام على الرومان.. ذلك أن مصر القبطية ظلت مضطهدة أكثر من ستة قرون تحت النير الرومانى سواء حين كانت روما وثنية أو حين تنصرت. كان الأقباط - أى المصريون - يُعبرون عن وطنيتهم بعقيدهم، فعندما كانت الإمبراطورية الرومانية وثنية كانت المسيحية المصرية دفاعاً عن الوطن ضد الغزاة. وقد اتخذ المسيحيون المصريون من عام الشهداء - الذى قتل فيه دقديانوس مئات الألوف - بداية التقويم القبطى، وهو تقويم الفلاح المصرى مسيحياً كان أو مسلماً إلى اليوم. وعندما تحولت الإمبراطورية إلى المسيحية رفض أقباط مصر الاحتلال باسم الدين فاقتتلوا المذهب الأرثوذكسى لترجمة هذا المعنى: عقيدتنا الوطنية تأبى الغزو الأجنبى باسم المسيحية.

لذلك كان الفتح العربى بمساعدة أهل البلاد وتحريرهم من الاحتلال الرومانى. ثم

كانت الوثائق التي ربطت بين مصر والإسلام على نحو بعيد كل البعد عن قهر الضمائر وإنكسارات الروح. وأصبح ما يضير مصر يضير أهلها جميعاً، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين، وما يسعدا يسعد أهلها جميعاً دون تفرقة أو تمييز.

ولكن الذاكرة التي لا تستوعبها مناهج التعليم أو برامج الإعلام تحتاج إلى سدّ الفجوات التي تتسبب في كثير من سوء الفهم فالعبرة الأولى والأساسية من تاريخ المسيحية المصرية أنه تاريخ وطني وأن الكنيسة التي قاومت واستشهدت هي قلعة وطنية، وأن القرار التاريخي بتعريف الصلوات كانت مبخلاً حاسماً لانصهار الحضارتين المصرية والعربية الإسلامية.

هذه صفحة من تاريخ كل مصري، بل هي صفحة مضيئة من تاريخ المسيحية والإسلام على أرض مصر، غيابها أو احتجابها عن الوعي الوطني العام من تجليات ضعف الذاكرة الجماعية مما ييسر تخريبها، وهي صفحة واحدة من صفحات عديدة يمكن استعادتها واستحضارها بمختلف الوسائل ضمن استراتيجية شاملة لا تقاوم النتائج اليأسية واليائسة، بل تعالج المقدمات الغائبة والسياق المفقود.

المدخل الثاني

الثقافة العربية والمتغيرات العالمية

ليس أبسط ولا أعقد من تعريف الثقافة. لأنه كان ارتباط المصطلح بالسباق هو الوسيلة الأولى لمعرفة أية ثقافة نعنى حتى لا نتسبب في أى غموض أو لبلة ونحن نستخدم اللفظ بهذا المعنى أو ذاك. وعلى سبيل المثال، فإننا لا نقصد في هذا المقام إلى ذلك التصنيف المتداول لثقافة النخبة والثقافة الشعبية، كما لا نقصد تلك المجموعة من الأفكار والقيم والآداب والفنون والعلوم المكتوبة أو المروية أو المسوعة، وأيضاً لا نقصد ذلك التمييز بين ثقافة قطرية وأخرى قومية، وإنما نقصد بالثقافة العربية في مجال علاقتها أو علاقتها بالمتغيرات العالمية. تلك الصورة التي نرسمها أو ندركها أو نشعر بها عن ذاتنا، وتلك الصورة التي نرسمها أو ندركها أو نشعر بها عن العالم. صورة الذات وصورة العالم في وعينا الجماعي هي التي نستهدفها بمصطلح الثقافة، مضافاً إلى الصورتين بطبيعة الحال ذلك التفاعل الطبيعي - سلباً وإيجاباً مدأً وجزراً - بينهما.

هناك صور جزئية ونسبية تتشكل داخلنا كفراد من بيئات عائلية محددة ومن شرائح اجتماعية معينة ومن مهن أو حرف مختلفة. ولكن هذه الصور عن الذات الفردية أو الجهوية أو المهنية تتشكل من الثقافات الفرعية والأنساق المعرفية المباشرة الوثيقة الصلة بالدوائر الضيقة المحيطة بالفرد أو العائلة أو المهنة أو الوسط الاجتماعي القريب. أما صورة الذات الوطنية (أو القومية) فإنها تترسب في تكوين الفرد وكيان الجماعات من تفاعلات معقدة بين الذاكرة والعقل الجمعي الذي يتشكل بالتدرج والتقاطع من علاقة الثقافة الفرعية بالثقافة العامة أو من علاقة الملامح التخصيلية بالوجه. هكذا تلعب «العلاقة» بين البيئة الصغرى للفرد (الأسرة، القرية، المدينة، وسائل الإنتاج، وسائل اللهو، التقاليد الجهوية، الأعراف الاجتماعية، العادات الدينية..

إن (خ) والبيئة الكبرى للوطن دوراً حاسماً في تشكيل صورة الذات الوطنية، الجماعية، القومية، وما شئت لها من تسميات. وقد تتداخل الثقافات الفرعية في الوعي العام بحيث تختلف الصورة الفردية عن الذات العامة من الفلاح في قرية صغيرة إلى العامل في مدينة كبيرة ومن الشاب الأمي إلى الشاب المتعلم ومن ابن الجيل إلى ابن الساحل ومن ابن الوادي إلى ابن الصحراء ومن الرجل إلى المرأة ومن الفقير إلى الغني ومن الطبيب إلى المحامي. ولكن هذه الاختلافات لا تعدو كونها الملامح التفصيلية في الوجه الوطني، تؤثر فيه ويؤثر فيها بقدر وعي الجزء بالكل ويقدر وعي الجزء ببقية الأجزاء. يقوم بالربط بين الوعي الجزئي والوعي الكلي: الذاكرة ومسائل الاتصال وتبادل المعلومات والمصالح المشتركة والتحديات الشاملة، كهروب الفزاة وكوارث الطبيعة والطغيان العام. ومن ثم فهناك مراحل يزدهر خلالها الوعي بالذات الوطنية وتتسارع وتأثر تشكيل صورتها حين تتقدم وسائل الاتصال وتبادل المعلومات أو حين تتقارب المصالح أو تعنف التحديات وتشتد الكرب العامة أو حين تستلزم مركزية الحكم تنشيط الذاكرة الوطنية.

ومعنى ذلك أن صورتنا عن ذاتنا ليست ثابتة، وإنما هي تتعرض لعوامل القوة والضعف والتشويه والتماصك والتحلل وفقاً لازدهار وانحطاط وتقدم وتخلف الوسائل والغايات التي تشارك في صنعها.

كذلك الأمر في صورة العالم التي تولد معها وتنمو وتتطور في اتصال وثيق بصورة الذات. صورة الطبيعة قد تنحصر في البداية بين الأرض التي نفترشها والسماء التي تظللنا والحيوانات التي نعرفها، بينما قد تنحصر صورة الإنسان، الآخر، الغريب بين أهل القرى المجاورة أو المدينة القريبة أو العاصمة البعيدة أو جندي الاحتلال الذي يفروننا أو التاجر الأجنبي الذي يزور شواطئنا. وتلك هي الصورة البدائية عن «العالم» الذي نعرفه. قد تكون صورة زراعية منطوية على نفسها، وقد تكون صورة صناعية أكثر إنفتاحاً وتعقيداً، وقد تكون صورة تجارية أكثر إنفتاحاً وإنسياباً في صنع صورة العالم لدى العارفين بالابجدية، كما لعبت الإذاعة دوراً بالغ الأهمية لدى الجميع، أميين ومتعلمين. ثم كانت منجزات التكنولوجيا الحديثة في وسائل الإيصال كالسيارة والقطار والطائرة. والتليفون والتلكس والفاكس والتليفزيون، إضافة إلى المدارس والمعاهد والجامعات ومراكز البحث العلمي وبنوك المعلومات والأقمار الصناعية، وقد أسهمت كلها في تطوير صورة العالم حسب موقع كل وطن وكل مواطن من تخلف أو تقدم هذه الوسائل. ولكن صورة العالم، بالرغم من هذا التقدم، تصطبغ أحياناً

ببعض الثوابت التي تشكل «عائناً معرفياً» واعياً أو غير واع دون تكوين صورة دقيقة أو أقرب إلى الحق عن العالم. وفي مقدمة هذه الثوابت الثقافة الشعبية العميقة الجذور في النفس منذ الطفولة بما تضمنه من تصورات والقرارات وأخيلة وعواطف دينية ومذهبية ومثالية وعرقية. وبما أن هناك تناقضات فلسفية أو لاهوتية أو أنثروبولوجية بين الأديان والمذاهب والطوائف والأعراق، فإن الانعكاسات الإيمانية أو اليقينية على تكوين صورة العالم تؤثر على شكل ومضمون هذه الصورة من بيئة حضارية أو جغرافية إلى أخرى. وما زالت هناك بعض نتائج العلوم الطبيعية والإنسانية ممنوعة من برامج التعليم، فضلاً عن برامج الإعلام البالغة التأثير في الرقعة الأمية الواسعة. لذلك لا يدهش المرء إذا كان هناك الملايين إلى الآن لا يصدقون أن الأرض كروية، أو أنها ليست مركز الكون، أو أن الجنس البشري لا يختلف من عرق إلى الآخر، فهناك من «يؤمنون» بأنهم ينتمون إلى جنس أرقى أو أدنى من بقية الأجناس، ومن يثقون في أن العفاريات، وليست الهندسة الوراثية، هي التي تغير الكائنات من النبات إلى الحيوان. وهناك ممن يفسر تقدم الغرب أو الشمال بأن أهل الحضارة الحديثة مسخرون لخدمتنا بمخترعاتهم واكتشافاتهم، لحكمة لا يعلمها إلا الله.

هذه بعض الثوابت التي تعوق الصورة المعرفية عن العالم. ولكن هناك متغيرات تساهم في هذه الإعاقة بنصيب موفور، كالحروب والأوضاع السياسية التي تزرع الكراهية أو المحبة بين الأمم، وتغذي القتل والجحdan وبؤهام وتهويمات قريبة أو بعيدة عن «المعرفة»، كصورة الألمانى عند الفرنسي أو الروسي أثناء الحرب، وكصورة البروتستانتى عند الكاثوليكى فى أواخر العصور الوسطى، وكصورة الشيوعى فى أمريكا المكارثية، وكصورة العربى فى الغرب خلال الحروب مع إسرائيل وكصورة اللبنانيى أثناء حرب لبنان وكصورة الفلسطينيين أثناء الكفاح المسلح. وهذه كلها متغيرات، فلم يعد الألمانى عنواً بالفترة للفرنسى، ولم يعد الشيوعى يخيف أحداً، وهكذا... إلا أن هذه المتغيرات تساهم بدورها فى تشكيل صورة العالم لدى المواطن فى أى مكان.

وهناك «علاقة» دائمة بين صورة الذات وصورة العالم فى تكوين الفرد والجماعات والشعوب والأمم. وبموجب هذه العلاقة تصاغ منظومات القيم وأنماط التفكير وضوابط السلوك، الفردى والجماعى. والثقافة ليست فحسب حاصل جمع كنى بين صورة الذات وصورة العالم فى وعينا، وإنما هى، بالضبط، عملية التفاعل بين الصورتين. وعملية التفاعل هذه آليات وممارقات وتقاطعات.

من أهم الآليات مدى تعميم الذات الوطنية على أفراد أحد المجتمعات، وبعبارة أخرى نصيب الفرد من الذات الجماعية، ومدى انطوائه على النوات الاضيق، كالذات الجهوية أو المهنية أو العائلية إلى غير ذلك. ومن أهم الآليات نصيب الفرد من الثقافة العامة، ومدى انطوائه على الثقافات الفرعية ومدى قربه أو بعده من الثوابت والمتغيرات. ومن أهم الآليات كذلك سلّم القيم السائد على الإيقاع الاجتماعي، ومحددات الحرية التي تضبط الحراك الاجتماعي.

ومن المفارقات أن تسبق صورة العالم صورة الذات أو العكس في التبلور، بحيث تنعكس احتمالات «الخلل» في العلاقة كما نلاحظ على المجتمعات الترانزيت أو مجتمعات السواحل التجارية، وكما نلاحظ أيضاً على المجتمعات المغلقة بالموانئ الطبيعية أو بالموانئ الأيديولوجية أو بالموانئ العرقية، على تناقض النتائج بين النوع الأول والنوع الثاني. ومن المفارقات أيضاً أن تتسبب صورة العالم في قمع صورة الذات أو العكس، كما في حالات الاستعمار والتهديدات الصنوبية والأويّة والمجاعات.

ومن أهم التقاطعات الحروب الباردة والساخنة ضد عدو مشترك أو الوقوع الجماعي تحت هيمنة مركزية موحدة أو الكثوف والاختراعات وما يصاحبها من تغييرات في وسائل وقوى الإنتاج : سواروخ الفضاء، مشروع حرب النجوم، الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للقارات، إلى غير ذلك. وما يصاحب هذه التقاطعات من أفكار وقيم ومؤسسات ثمرة «المعرفة» الجديدة وتصنيع هذه المعرفة وإنتاجها فضلاً عن توظيف الإنتاج والنتائج.

صورتان إذن تصوغان الثقافة، إحداهما الذات والأخرى للعالم، والتفاعل بينهما هو الذي يحدد نوعية الثقافة ومستواها واتجاهها.

(٢)

هل هناك، بهذا المعنى للثقافة، ثقافة عربية ؟ والجواب بون التباس: نعم، مرتين. أما الأولى فهي نعم للحضارة العربية الإسلامية، التي يسلك العربي بمقتضاها، طريقة الفكرى واعياً بذلك أو غير واع راض بذلك أو غير راض مفصلاً عن ذلك أو «ساکناً» عنه.

وبالطبع هناك أطروحات مشهورة حول الثقافات القديمة كالفينيقية والبابلية والفرعونية والبربرية والقبطية والسرمانية والاشورية وغيرها. ترى هذه الأطروحات في مجملها أن «الجنور» هي الثقافة مهما تناقضت مع الحدود أو السياسات، وأن استمراريته إلى اليوم ليست موضع شك فهي حاضرة في الألبان والمذاهب والمعتقدات. وهناك بين الحين والآخر «صنوبة» لهذه الأطروحات في ظروف ومواضع يمكن رصدتها وتحديدها.

وهناك كذلك أطروحات لا تقل شهرة تحاول التوفيق أو الجمع بين مجموعة الحضارات التي عرفتها إحدى المناطق أو البيئات. وربما كان كتاب ميلاد حنا «الأعمدة السبعة للشخصية المصرية» من أشهرها، إذ يقول بفكرة «الرقائق» الحضارية التي تتكون منها شخصية مصر، فهي فرعونية وقبطية وإسلامية وأفريقية ومتوسطة وعربية.

واقع الأمر أن الأطروحة الأولى تنهار من أساسها أمام «الحياة» ذاتها، فإذا كانت اللغة أداة الفكر الأولى فإن العقل العربي العام يستحيل إلا أن يكون عربياً مهما استطاعت جماعات دينية أو عرقية أن تمارس شعائرها أو حتى تتكلم فيما بينهما بلغات أخرى غير العربية. وإذا كان الإسلام كثافة وحضارة، قد أصبح خلال أكثر من عشرة قرون متصلة على الأقل، يشكل الوعاء القيمي والسلوكي للمجتمعات العربية على اختلاف أديانها فضلاً عن أنه دين الغالبية الساحقة من العرب المعاصرين، فإن الوجدان العربي العام يستحيل إلا أن يكون مسلماً أيًا كانت العقيدة الإيمانية للعربي المعاصر. أي أن هذا الوجدان يشمل المسلمين وغير المسلمين على السواء، مهما كانت الرغبات والنوايا وحتى الإرادات.. فالمسيحي العربي، والملاحد أيضاً، يملكان الوجدان الحضاري المسلم، بوعي كان ذلك أو بغيره.

وليس معنى ذلك أن الحضارات القديمة لا وجود ثقافياً لها. وهنا نستأنف الحوار حول الأطروحة الثانية، فمصحح أن هناك حضارات قديمة عديدة ومؤثرة في هذه المنطقة أو تلك من المناطق العربية. ولكن التاريخ غريال واسع الثقوب، فالتفاعلات المستمرة بين العصور تحذف وتضيف وتعديل ما شاء للأوضاع الجديدة في كل عصر أن تغيّر وتبدّل. حصيلة هذه التفاعلات هي أن الحضارة العربية الإسلامية، بالرغم من أنها أقصر طولاً من حضارة مصر القديمة أو وادي الرافدين، فإنها ليست أقصر عمراً، فهي المستمرة إلى يومنا، قد أضحت هي الوعاء الثقافي الحضاري الذي يتركز عليه العرب المعاصرون جميعاً. ولكن هذا الوعاء، أو القاعدة الأنقية، لا تتناقض مطلقاً مع الفصوصيات الإقليمية التي تستجيب للتاريخ الراسي لكل بيئة أو منطقة. وهو تاريخ التراكمات الحضارية المترسبة من استمرارية المكان ومتغيرات الزمان، ولعل الحذر الواجب التشديد عليه هنا هو استبعاد المطابقة بين الخصوصية والحدود السياسية الراهنة للقطار العربي، لأن الخصوصية الثقافية - الحضارية تتجاوز القطر إلى الإقليم، فقد يكون الإقليم قُطرًا وقد يكون أكثر أو أقل.

كذلك لا تجوز المطابقة بين القاعدة الثقافية - الحضارية (الحضارة العربية الإسلامية) والتأهيم السياسية للامة أو الدولة القومية. ليست هذه كلها مترادفات، فالحضارة العربية

الإسلامية هوية ثقافية حضارية كالبصمة تميز العربي عمومًا وليس السوري أو العراقي أو الجزائري خصوصًا، كالتمايز بين الأميركي والأوروبي بالرغم من انتمائهما المشترك إلى حضارة غربية واحدة. لذلك كان «الوطن» العربي افتراضًا بالرغم من كل ما يمكن أن يقال عن تجانس أو تكامل الجغرافيا أو الدين أو اللغة، فالالاقتصاد السياسي لم يجعل منه «وطنًا» بعد، بل هو عمليًا وواقعيًا عدة أوطان.

وهنا نصل لنعم الثانية: هناك ثقافة عربية تفرضها الحضارة العربية الإسلامية المشتركة بين شعوب هذه المنطقة، سواء على صعيد النخبة أو على صعيد القاعدة، والتجليات النمطية لكل منها تختلف، ولكنهما يشتركان في مستودع الذاكرة وينبوع المخيلة. وهناك أيضًا خصوصيات إقليمية تفرضها الحضارات القديمة لكل منطقة ومعدلات الاستمرار والانقطاع في التاريخ الرأسي لها ونوع الفريال الواسع الثقوب بين مراحلها وآليات التفاعل بين هذه المراحل وأنماط التعامل بينها وبين التاريخ الإسلامي من جهة وبينها وبين العصر الحديث من جهة أخرى. وهذه الخصوصيات قد تكون قومية سياسية تتصل بفكرة الدولة ونظام الحكم، وقد تكون ثقافية تتصل بفكرة المجتمع ونظام القيم، ومرة أخرى فليست هذه الخصوصيات مطابقة دائما لخرائط الحدود القطرية، وإنما نحن نتكلم عن ثقافة البيئة أو المنطقة أو الإقليم الذي قد يكون قطرًا أو أكثر أو أقل، ذلك أننا نقصد بالخصوصية النسق المركزي لخصائص ثقافية أو حضارية محورية من خلال نسج اجتماعي متكامل، ولا نقصد الخصائص الفرعية التي قد تميز اللهجات أو العادات في البيئات الصغرى. ولكن هذه الخصوصيات كلها، حتى ما كان منها وثيق الارتباط بإحدى الطوائف الدينية أو العرقية التي لا تنتمي إلى الأكثرية، تتصل في النهاية بمسيرة الحضارة العربية الإسلامية إزدهارًا أو تدهورًا، تفتحًا أو انطواءً، تمددًا أو انكماشًا.

هذه إذن الثقافة العربية بمعنيها، فكيف تشكلت منها صورة الذات وصورة العالم في الوعي العربي المعاصر؟

(٢)

هناك ثلاث صور تفرض نفسها على الوعي العربي المعاصر في اشتباكه المستمر مع الذات والعالم. هذه الصور ليست مجرد آليات للتفكير، وإنما هي، إلى جانب ذلك، أنماط للسلوك تتولد عنها الأهداف القريبة والبعيدة، والوسائل النظرية والعملية والأساليب في الرؤية والتخطيط والمعالجات والتنفيذ. وتتشكل هذه الصور من داخل الذات وخارجها على السواء من عناصر كامنة وأخرى طافية على السطح.

وقد تتداخل الصور الثلاث في العقل الواحد، سواء في الأفراد أو الجماعات أو التيارات السياسية والاجتماعية بأقدار تختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى. ولكن صورة بعينها تفرض نفسها على التداخل وتغزو هي الصورة المهيمنة. وفي أزمات الاستقطاب العاد بين الأفكار ومشروعات الحياة، أى عند مفارق الطرق ونقاط التحويل واحطات الانتقال تخفف وطأة التداخل وتختفى همزات الوصل وتقوم بدلاً منها حواجز ترتفع قليلاً قليلاً حتى تفصل بين الصور الثلاث فضلاً إطلاقياً يحول دون الحوار.

ويرتبط التداخل بين الصور أو الانفصال بتقاصيل المرحلة التاريخية والقوام الاجتماعى. ونحن الآن فى مرحلة تستدعى من الداخل والخارج عناصر تفاعلت وما زالت تتفاعل مع القوام الاجتماعى الراهن للعرب المعاصرين بحيث أنها تنشط فى إقامة الحواجز بين الصور الثلاث، والنتيجة المباشرة لذلك انقطاع الحوار فى الوعى العام، ولكن النتائج غير المباشرة والتي لا تقل أهمية، أبعد من ذلك بكثير. والمفارقة هنا أن «اللحظة» التى نعيشها فى العالم المعاصر، أى أنها لحظتنا بقدر ما هى لحظة «الآخرين» أينما كانوا، هى لحظة المخاض لعالم جديد يولد، ويحتاج بالتالى إلى أعق وأطول حوار فى التاريخ الإنسانى المعاصر. ونحن جزء من هذه اللحظة بجزء من هذا العالم، نسهم سلباً فى مخاضه بما جرى ويجرى فى بلادنا من حروب أهلية سرية ومعلنة، وما يتحدانا من كوارث طبيعية بلا حدود، وما يتهددنا من نذر التخلف عن منجزات العصر فى التكنولوجيا والعلم الاجتماعى على السواء، وما يتوعدنا من صراعات بالفة التعقيد بيننا وبين أنفسنا وبيننا وبين الآخرين على مختلف الأصعدة والمستويات، اقتصادية واجتماعية وسياسية.

أما الصورة الأولى، فهى الصورة الماضوية. وهى صورة ترى الحاضر وتخطط للمستقبل، ولكنها تركز فى رؤيتها وتخطيطها على «عصر ذهبي» مفلق على نفسه فى الزمان، بلا سياق تاريخى سواء أكان عصرًا دينياً أو قومياً أو سياسياً. وهى رؤية وتخطيط يفترقان العصر الذهبي المقصود فى المبادئ وتجريده من «الواقع». ولا تلعب الذاكرة فى هذه الحال دوراً تاريخياً أو جماعياً، وإنما هى تستلهم «نموذجاً» متخيلاً عن الماضى وتعزله عن الأرض التى أقيم عليها زماناً ومكاناً وإنساناً وعلاقات وقيم وآليات حياة، وتفصل بين تداعيات والأزمات والبيئات التالية وبين مضاعفاته والعادات والتقاليد ومستويات المعرفة اللاحقة. وتحيطه بالفجوات التى كانت مليئة سلباً وإيجاباً بالافتراضات والاحتمالات والوعود.

هذه الذاكرة غير التاريخية غير الجماعية تستحضر النموذج فى كماله غير الناقص وإيجابه غير السالب، باعتباره «المطلق» الذى لا يحتمل مثاله أية شوائب، فهو «المقدس» أيضاً.

ولا علاقة لهذه الصورة الماضوية بما نعنيه من كلمة «تراث» فالتراث بشرى وتاريخى واجتماعى يحتمل النقص والنقد والنقض، وهو ممتد لا يعرف الحد، ليس دائرة مغلقة من الألف إلى الياء. أما «الصورة الماضوية» ثمة الذاكرة غير التاريخية فهي ثابتة من البداية إلى النهاية، لا تعرف الحركة، وإنما «يجب» أن تعرف من خارجها الانتقال «بمعجزة» من الماضى إلى الحاضر أو المستقبل.

لا فرق جوهرياً بين أصحاب هذه الصورة مهما تعدوا أو تناقضوا أو اختلفوا بين تيارات بينية أو علمانية أو ليبرالية أو اشتراكية، أو تنوعوا بين الإنحان لسلطة النص القديم أو الوسيط أو الحديث أو بين سلطة الفعل القديم أو القريب. ليس للمتغيرات أى حيز فى قاموس الذاكرة، وإذا جرى أحدهم على التفكير بها فلاستشهاد على أنها «انحراف» و«خروج» على النص أو الفعل الذى «كان» فى العصر الذهبى. وحين تتراكم المتغيرات وتتفجر فى تغيير يستحيل تكذيبه، فإنها تكون «نهاية العالم» أو «يوم القيامة»، وتستوجب الصورة الماضوية فى هذه الأحوال، الانزعال التام عما يجرى فى الحاضر وفى العالم والانطواء على الذاكرة المنتقاة والمجتزأة ولانقاصه باعتبارها الحق المطلق فى عالم «الباطل» والحفاظ عليها فى مكان أمين من العقل هو ما ندعوه الوجدان على الأرجح، والارتحال بها فى ثياب الشهداء أو لهجات النبوة إلى المستقبل. لا فرق فى ذلك بين انتماءات العصور الذهبية إلى فجر إحدى الدعوات الدينية أو إلى الثورة الليبرالية أو إلى الدولة اللبينية أو السلطنة العثمانية، فالذاكرة المغلقة على ذاتها فى جميع الأحوال لا تنتج سوى «النموذج» المكتمل، يستمد قداسته من خارج التاريخ أو من خارج الجغرافيا، لأنها قداسة «المبادئ» التى لا تعرف الخطأ أو النقص، فهي «المثل العليا».

أما الصورة الثانية فهي الصورة الراهنة التى يرى أصحابها أنها الصورة «الواقعية»، وهى الصورة التى لا تحتاج إلى أية ذاكرة، فالراهن يحتاج إلى التعامل معه بكون ظلال من التاريخ باعتباره الواقع المائل، هو الحياة ذاتها، لا عبرة للجنود أو الفروع، وإنما الاعتبار كله لما يجرى فينا وأمامنا وهوالينا، ما تدركه الحواس وما يثبت «المنطق» وما تؤكد التجربة العملية، لذلك كان الاستسلام لمجريات هذا الواقع بلا ضوابط أشبه ما يكون بالقدمية الفكرية التى تنكر النظر وتمجد التجريب، هذا هو التيار الذى يقيم الزينات واليالي الملاح لما يدعوه بنهاية عصر الايديولوجيات. وهو تيار يكتفى بتبرير المصالح الضيقة المباشرة الراهنة والسريعة وتغيير المواقف، وهو تيار اجتماعى، قبل أن يكون تياراً فكرياً، قصير النفس إلى أقصى الحدود، فهو لا يدافع عن طبقة أو عن إحدى شرائحها أو عن تحالف طبقي منظم أو غير

منظم. وإنما هو يساير السبيلة الاجتماعية ويحول دون ضيبتها أو ربطها، يزدهر في حالتي الفوضى الاقتصادية واللامبالاة بالعمل العام. يراصد بين الواقع والراهن كنههما الأبد، ثابت، كامل، الألف والياء، البداية والنهاية. عصره الذهبي هو اللحظة التي يحياها، ويعدّها فليات الطوفان ويهدم المعبد على الجميع. ينظر إلى الماضي كأنه لم يوجد قط، أو كأنها تنتهي بالموت، وقد بدأت الحياة الآن. لا ذاكرة تاريخية له، ولا خيال، ومن ثم كان التوقع والارتجال، والصورة الراهنة لذلك هي المدرسة القائلة بلا جنوى التاريخ من جهة وأنه لا يجوز التضحية بالحاضر من أجل المستقبل من جهة أخرى. لذلك، فهي ليست مدرسة «العودة» أو النضال لتنفيذها، بل هي مدرسة «لاوقت للأحلام» ومن هنا كان الاستهلاك برنامجه، حتى بالنسبة للدولاب الإنتاج فهو دولاب استهلاكى. ومن ثم فاقصى درجات اللامركزية وأقصى آجال خطط التنمية وأدنى تدخل من جانب الدولة هو منهجها «في العمل».

أما الصورة الثالثة، فهي الصورة المستقبلية التي تعنى استخدام أحدث منجزات التكنولوجيا خارج سياق المكان، بفقدان جزئى للذاكرة والماضى وشحذ أسلحة الخيال «العلمى» وذلك بقصد ترتيب «المستقبل» على أسس المعطيات الراهنة والممكنة والمحتملة، وبموجب آليات المجتمع المدنى الذى اخترع التكنولوجيا: عصر الكمبيوتر، بالعمل الإحصائى والمسح الميدانى... إلخ. وتهمل الصورة المستقبلية، في المقابل، القوام الاجتماعى المشخص بما يتضمنه من عادات وتقاليده وقيم لاسبيل لقسرها بتعسف داخل قوالب الرؤية.

والصورة المستقبلية لذلك صورة رياضية دقيقة، حتى في توقع الاحتمالات وتتاقض الترجيحات. ولكن هذه الدقة تخطئ كثيراً حساب المفاجآت المقبلة حيناً من التراث وحيناً آخر من خارج المكان. وستظل الدراسة المستقبلية الشاملة التي أجراها مركز دراسات الوحدة العربية نموذجاً لهذه «الصورة» وإخفاؤها في تحسس المستقبل المنظور وتلمس أبعاده الكامنة، فقد صاغت الدراسة - لباحثين عرب من أقطار مختلفة وأحياناً اتجاهات مختلفة - ثلاثة سيناريوهات للبدايل المطروحة على أسلحة العربية. ولم يأت أحدها على ذكر احتمالات الصراع العربى الإسرائيلى والقضية الفلسطينية على النحو الذى عرفناه في مؤتمر مدريد والمفاوضات المباشرة الجارية إلى اليوم. ولم يأت أحدها أيضاً على ذكر الخليج والتراكمات التي أفضت إلى انفجار الغزو العراقى للكويت. ولم يأت أحدها على ذكر تفاقم الظاهرة السلفية الراديكالية وما انتهت إليه من تمردات مسلحة تستهدف الاستيلاء على الحكم.

هذا الإخفاق لا يعنى أن الصورة المستقبلية غائبة أو أنها تتراجع، ربما كان العكس صحيحاً، فقد تدفع الصورة الماضوية أو الصورة الراهنية - كلٌ من موقعها - إلى ازدهار الصورة المستقبلية كبديل لإحباط الحاضر والياس من استحضار الماضى.

وإذا كان «الطمع» يجمع بين الصورة الماضوية والصورة المستقبلية على تناقضهما، فإن «الحاضر» يجمع بين الصورة الراهنية والصورة المستقبلية التي تعتمد على معطياته. ومع ذلك فإن الصور الثلاث تفتقد الإبداع. فنحن منذ عام ١٩٦٧، وقبل حوالي ربع قرن من التغيرات العالمية اللاحقة خلال العقد الأخير، قد عرفنا حالة «السيولة» الفكرية والاقتصادية والسياسية وحتى الجغرافية التي عرفها العالم بعننا، وما يزال. ولم تكن الحروب الكبرى والصغرى (كحرب أكتوبر وحرب لبنان وحرب الخليج الأولى والثانية)، ولم تكن «ثورة» النفط في بلاده وخارجها، ولم تكن الخصخصة في بلاد القطاع العام إلا مشاركة عربية مبكرة في سيولة العالم الذي انهار اتحاداه السوفياتي واتحاده اليوغسلافي واندلعت الحروب العرقية والمذهبية والعنصرية من أقصاه إلى أقصاه، فاخفت دول كبرى وولدت دول صغرى، وما زالت خريطة الكرة الأرضية تهتز ببراكين دموية وزلازل من اللحم والعظم وسيلوف العنف المدمر.

وكان الإبداع الذي عرفه العرب في العصر الحديث لا يزيد عن كونه توفيقاً بين ما سُمي بالتراث وما سُمي بالعصر.. فما يدعى الأصالة والمعاصرة لا يزيد عن حاصل جمع كُسي ساكن بين القيم الإسلامية العامة والحضارة «الفربية الحديثة». كان المقصود هو تبرير «استهلاك» مخزونات هذه الحضارة بموجب الفتاوى «الشرعية» وكان المقصود أيضاً محو التناقض بين «فوائد» هذه المنجزات وجملة القيم والتقاليد والعادات العربية في أنظمة الحكم السياسي والاجتماعي. لذلك كان يصل هذا التبرير والتنظير إلى ذروته التي أسمىها بالنهضة في مراحل الطموح إلى الاستقلال عن الأجنبي. وهي فترات قصيرة خلال أكثر من قرن ونصف، وقد ركز المفكرون العرب على هذه الفكرة حتى بدا الأمر وكأننا نعيش في «نهضة» على مدى قرنين. ولكن التاريخ الحديث والمعاصر يقول إن فترات السقوط أطول من فترات النهضة. حين كان الطموح للاستقلال يخبو. ولذلك، فالظاهرة المعقدة في ماضينا القريب هي ظاهرة «النهضة والسقوط» معاً، وجهان لعملة واحدة : ثمة «التوفيق» بين ماسمى بالتراث وماسمى بالعصر. لم يكن ذلك على صعيد الفكر المجرد، بل على صعيد البنيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية قبل ذلك.

وأقبلت هزيمة ١٩٦٧ باعتبارها نهاية النهايات لقولة «التوفيق» النهضة. انتهت صورة لذاتنا وصورة للعالم احتلت مواقع الذاكرة والمخيلة في حياتنا العامة والخاصة، في أنماط سلوكنا وأسلوب تعبيرنا وطرائق المعرفة. كانت صورتنا عن أنفسنا تعكس صراعاً خفياً بين رواسب الانتماء إلى الخلافة العثمانية وبين طموحات الاستقلال القطري عن الإمبراطوريات

الغربية. وكان التراث يعنى لدى البعض الحضارة الإسلامية وفى الوقت نفسه الحضارات القديمة السابقة على الإسلام. وكان العصر يعنى لدى البعض أوروبا الحديثة. وبالأذات مقوماتها التكنولوجية بهدف استهلاكها. ولم يكن الغرب حريصاً إلا على مصالحه الاستعمارية المباشرة وتحديث المستعمرات فى حدود هذه المصالح. أما حين كان البعض يحاول الاستفادة من الفكر الكامن وراء التكنولوجيا أو من بقية أشكال التفوق الحضارى، فقد كان الغرب نفسه - بواسطة الاحتلال المباشر - أو غير المباشر هو الذى يجهب تلك الطموحات فى نهضة مستقلة حقيقية تغير من جوهر التخلّف. ولم تكن فحسب قد تخلّفنا عن الحضارة الحديثة فى الغرب، وإنما عن ذروة النهوض فى الحضارة العربية الإسلامية. تلك الذروة التى بلغها الأسلاف من ثلاثة مصادر هى الحرية والعقلانية والمنظور التاريخي.

على أية حال فتاريخنا الحديث، بالرغم من الهيمنة الاستعمارية، ليس نسخة باهتة من التطور الغربي. ولكن التوفيق بين التراث والعصر - بمفاهيم متعددة - قد أفضى إلى ظاهرة النهضة والسقوط. التى وصلت حدّها الأقصى فى هزيمة ١٩٦٧ بعد محاولات طموحة للاستقلال الاقتصادى والسياسى أوشكت فى بعض الأحيان أن تتخلّ بنا إلى رحاب معادلة جديدة للتقدم، لولا أن مقومات أساسية غابت عن هذه المعادلة فكانت هزيمة ١٩٦٧. وبدأت حالة السبيلة التى سبقنا بها المتغيرات العالمية الجديدة. بدأت هذه الحالة بأحداث متوازنة فى الوقت، أحداث اقتصادية وسياسية وعسكرية. ولكنها كانت أيضاً أحداثاً فكرية ضخمة غيرت فى الملامح الأساسية لصورتنا عن ذاتنا: القومية والقطرية. وتغيرت أيضاً صورة العالم فى وعينا. غير أن هذا التغير لم يكن من صورة إلى أخرى، بل اختفت المعادلة التى ارتبطت بها رؤانا لأنفسنا وللآخرين. قرنين من الزمان، ولم تحتل مكانها معادلة جديدة فى وقت أحوج ما نكون فيه إلى معرفة مكاننا فى عالم جديد يوشك على الولادة. ومن أخطر مظاهره أنه لن يسمح لأية معوقات أن تقف فى سبيل تقدمه باسم أية شعارات تلاّلت نجومها فى الماضى.

هكذا أصبحنا نأسرى الصور الضبابية الغائمة التى سبق أن حددتها فى ثلاث: الصورة الماضوية، والصورة الراهنية، والصورة للمستقبلية. وهى صور غير قادرة بطبيعتها على معرفة الصورة الأخرى التى يولد عليها: العالم الجديد.

(٤)

ليست صورة العالم فى حال يسمح بتخليطها. أقصى ما يمكن عمله هو استكشاف عناصرها الأولية. نحن الآن، أى البشرية بأسرها فى حالة سيولة كرنية ليس لها شبيه من

قبل. ومن ثم لا تصلح قوانين المعرفة السابقة في «التنبؤ» بما يمكن أن يكون عليه العالم في المستقبل المنظور. وفي مقابل فقدان أدوات التحليل القديمة، نحن الآن في «لحظة» تتيح لمن يرغب ويستطيع أن يشارك في صنع العالم الجديد.

ثبت مقارنة إذن، ففي الوقت الذي تحطمت فيه وسائل «اليقين» في تفسير الماضي والانتفاع بنتائجه (ولا أقول قوانينه) في فهم الحاضر وتلمس تخوم المستقبل، في هذا الوقت تماماً أتاحت الفرصة كاملة لمن يملك القدرة والإرادة أن يشارك في صنع هذا المستقبل.

ما هي العناصر الأولية لحالة «السيولة» التي يعيشها العالم الآن ؟

إنها أولاً، حالة سيولة جغرافية، فهو عصر نهاية الإمبراطوريات. لم يكن هذا العصر قد انتهى بنهاية الخلافة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى. ولم يكن قد انتهى بنهاية الإمبراطوريتين الفرنسية والبريطانية بعد الحرب العالمية الثانية. ولكنه انتهى رسمياً بنهاية الإمبراطورية السوفياتية بعد حرب ياردة أكثر طحناً من الحرين الساخنتين، والإمبراطورية السوفياتية لم تكن مجرد إمبراطورية عقائدية، فهي ذاتها الإمبراطورية القيصريّة التي قامت على مراحل من التمدد والانكماش على مدى قرون. وقد كانت «تركة» ورثتها النواة اللينينية ولم تتركسها. وليس تقلّت «الاتحاد اليوغسلافي» إلا صورة دموية مصفرة لما وقع سلمياً - تقريباً - في الاتحاد السوفياتي السابق وبولة تشيكوسلوفاكيا فيما بعد، والإمبراطورية الأثيوبية منذ وقت قريب. ولكن الاتحاد السوفياتي يتميز عن بقية تجارب التقسيم والانقسام والتفتت التالية لانتهائه بأنه كان إمبراطورية حقاً لا مجازاً، سياسياً واقتصادياً وعسكرياً يتميز أيضاً بأن حدود انتهائه لم تتضح بعد، فما زالت الحرب دائرة أو كامنة بين أرمينيا وأذربيجان وداخل جورجيا، بل داخل «الاتحاد الروسي» ذاته. وبالرغم من نهاية التجارة الاشتراكية في أقطار ما يسمى بالكومنولث الجديد، إلا أن اقتصاديات السوق لم توحد بين هذه الأقطار على أسس جديدة. بينما نلاحظ أن هذه الإقتصاديات هي التي تقارب - ولا نقول توحد - بين أقطار غرب أوروبا. ومن ثم يصعب القول إن ما يسمى بسقوط الأيديولوجيا هو الذي أفضى إلى سقوط الإمبراطورية. وربما - أقول ربما بحذر شديد - كان العكس هو الصحيح، بمعنى أن سقوط الإمبراطورية هو الذي أفضى إلى عدة نتائج من بينها التعجيل بإنهاء نظام الحكم السياسي وفلسفته الاقتصادية. أما سبب الأسباب في إنهاء الحكم الإمبراطوري، فهو استحالة غياب الديمقراطية إلى مالا نهاية، والصدام المباشر بين هذا الفياض والمستجدات على أكثر من صعيد. وقد كان غياب الديمقراطية عن الإمبراطورية السوفياتية على ثلاثة مستويات: الأول عن

جوهر نظام الحكم بأكمله بالنسبة لعلاقة الفرد بالدولة أو علاقته بالمجتمع، أى فرد سواء أكان فى الشمال أو الغرب أو فى آسيا الوسطى. والمستوى الثانى هو المركزية الروسية بما تعنيه من امتيازات سياسية واقتصادية واحتكار لصنع القرار الإمبراطورى بما يشبه التفوق المنصرى على بقية المناطق والقوميات، والمستوى الثالث هو القمع الطويل الأمد، باسم القيصر قديماً والشويعية حديثاً، للخصوميات الثقافية. لقد تفاعلت هذه التجليات الثلاثة لغياب الديمقراطية فى زلزلة أركان الإمبراطورية التى ما أن عصفت بها التخلف والفقر والتنازم السياسى حتى تهاوت غير مأسوف عليها من جانب الذين استفادوا منها. ولا يخلو من المفزى أن الذين قادوا عملية قتل الإمبراطورية ولجنتها هم القيادات الشيوعية ذاتها التى سرعان ما أصبحت قيادات الحكيم الجديد فى كل الجمهوريات المنبثقة عن الانهيار.

لم يكن ما جرى ويجرى فى الاتحاد السوفياتى السابق خاصاً بهذه الإمبراطورية وحدها، وإنما كان وما يزال وثيقاً أوثق الارتباط بالعالم كله. وإذا كان لينين قد خالف ماركس وقال إن روسيا، أضعف الحلقات فى العالم الرأسمالى، مهية للثورة أكثر من ألمانيا وبريطانيا، فإن نهاية الإمبراطورية أعادت على نحو ما الاعتبار إلى ماركس. ذلك أنها كانت أضعف الحلقات أيضاً فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الثانية. وذلك تهاوت بسرعة، ولكنها ليست أكثر من مدخل إلى تفسير شامل فى النظام العالمى. ليس الأمر انتصاراً للرأسمالية على الاشتراكية أو للديمقراطية على الشمولية، فهذا التخصيف المبسط يخلُ بصورة العالم خللاً كبيراً. وإنما نحن فى عصر نهاية الإمبراطوريات على أبواب عالم جديد كلياً، تتغير فيه معانى الديمقراطية والرأسمالية والليبرالية تغييرات عظيمة. حتى التقارب الأوروبى هو فى الوقت نفسه تكريس لنهاية الإمبراطوريات القديمة والحديثة (ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، اليابان) إذ لم تعد أى منها قادرة على البقاء منفردة فى عالم اليوم. بينما كان شرط الشروط فى قيام الإمبراطوريات هو المركزية الصارمة المهيمنة. أما الآن، فإن الشركات المتعددة الجنسية العابرة للقارات، والتداخل المثير بين مصالح وسياسات التكتلات الصناعية والتجارية، لا يفسح مجالاً لقيام الإمبراطوريات بالمعنى الجغرافى والسياسى الذى كان.

وإنما على النقض تماماً، فإن العلامة الثانية بعد السيوالة الجغرافية فى مخاض العالم الجديد هى السيوالة الفكرية، لأن فكرة «النموذج» انهارت من أساسها، اشتراكياً كان أو رأسمالياً. وكانت الفكرة ذاتها قد تجاوزتها العلوم الطبيعية - وخاصة الفيزياء الحديثة - وكذلك الفلسفة التى كانت البنيوية آخر صيحاتها الأنثروبولوجية. ثم أثبتت الأحداث

السوفييتية. وأيضاً في شرق أوروبا لتؤكد نهاية السطوة التاريخية لفكرة «النموذج» في الأبنية الاقتصادية والسياسية. وهى ذاتها نهاية فكرة «القبليّة» من جهة و «التمعيم» من جهة أخرى، ومن ثم «القسر» من جهة ثالثة.

و«النموذج» أطروحة قديمة في التاريخ والفكر على السواء. وكانت العلوم الطبيعية في الكثير من مراحل تطورها تمدّ الفلسفة بالتجديدات النظرية التى تغذى التطبيقات العملية، خاصة في الشأن الاجتماعى، بما سُمّي زمنًا طويلاً بالإطار المرجعى. وكان معيار الصواب والخطأ في أى «نموذج» مقترح هو النجاح أو الفشل الاقتصادى أو السياسى أو الأخلاقى. ولكن الأنثروبولوجيا ذاتها برهنت على أن «التكرار» ذهنى الذى يشكل القاعدة البنيوية للنموذج ليس دليلاً أكيداً على استقامته المنطقية في التطبيق. ووصلت المعرفة «النموذجية» إلى طريق مسدود: سواء بوصول التعميم إلى المطلق خارج الزمان والمكان أو بوصول التخصيص إلى ما هو أدنى من النسبى حتى يشبه الذرات المتماثلة ولكن غير المتماصة.

وقد صاحب تراجع فكرة «النموذج» في العلم والفلسفة تراجعاً على صعيد البنية الاجتماعية. وإذا كان الاتحاد السوفييتى السابق تجسيمياً لاتقصى ما فى هذه الفكرة من قدرة على التحقق، فقد جاء انهياره بحجم ما فيها أيضاً من استحالة، ذلك أن القبليّة والتعميم، مهما تسلّعا بالعسكر والأيدولوجيا وأدوات القسر المختلفة، فلن غياب السياق الاجتماعى - التاريخى بين القبليّة والتعميم يجعل من النموذج هيكلًا هشاً مجوفاً سرعان ما يسقط عند أول رياح أو إعصار. وهذا ماحدث بالضبط فى «المسكو الاشتراكي». وما أنقذ وما زال ينقذ الرأسمالية هو ليبراليتها القادرة أحياناً على التكيف مع منجزات العلم، فالرأسمالية الأميركية تختلف عن الرأسماليات الأوروبية، وهذه تختلف فى ما بينها وبينها وبين الرأسمالية اليابانية، وهكذا يقع الصراع النّورى بين اليابان والولايات المتحدة، وبين أمريكا وأوروبا. وهكذا أيضاً تبقى مشكلة أيرلندا الشمالية وبريطانيا دون حل، فقد سقطت فكرة «النموذج» الرأسمالى أيضاً، لأن الليبرالية كالماركسية لا تستطيع أن تكون هى فى كل زمان ومكان. لا قبليّة ولا تعميم ولا إهدار للخصوصيات الثقافية. هذه هى العلامة الثانية للعالم الوليد، حيث تجاوزت السبيلة الفكرية إلى جانب السبيلة الجغرافية. تلازما وتفاعلا وما يزالان. لقد أفضت نهاية عصر الإمبراطوريات إلى خريطة جديدة للعالم لم تكتمل بعد، بزوال دول وظهور أخرى وإحتمالات الولادة المستمرة لدول فى ضمير الغيب والاختفاء المفاجئ لدول يظن بها البقاء والرموخ. وليست هذه «الحركة» مجرد تغيّرات جغرافية، فالخراطم الاقتصادية والاجتماعية

والسياسية والبشرية والطبيعية هي الأخرى قيد التعبير، فالفكرة الأرضية بما فيها وما عليها أخذت في التغير. وما كان من الممكن للمعرفة أن تتجمد، فالسيولة الفكرية تجاور السيولة الجغرافية، ولكنه تجاور التفاعل والامتزاج والاختراق المتبادل، فانتهاه أطروحة «النموذج» كانتهاه أطروحة «الحتمية» من قبلها وظهور فكرة «الإحتمال» وثيقة الصلة بانتهاه العصر الإمبراطوري أيًا كانت أنماطه وآلياته وعناوينه الأيديولوجية أو المعرفية.

وقد تولّد عن هذه السيولة الجغرافية - الفكرية عنصر ثالث هو السيولة العرقية، والجزء الأكبر من هذا العنصر ما زال خافياً تحت السطح في حالة كمون. ولكن الجزء الواضح للعين المجردة ينشئ بمتغيرات عظمى سواء في أوضاع الأقليات الإثنية أو في أشكال الحكم الذاتى أو في مفاهيم الثقافات الفرعية أو في المشاركة السياسية للسلالات الأصلية والواعدة. وبالرغم من أن البلقان مثل الرقعة الأكثر كشفًا لمعنى السيولة العرقية في العصر الجديد، إلا أن غرب أوروبا ليس أفضل حالاً. وإذا كانت أيرلندا الشمالية تبدو حالة نموذجية في المملكة المتحدة، فإن اسكتلندا ليست بعيدة عن الهواجس في المملكة ذاتها، ولا كورسيكا في فرنسا والباسك في أسبانيا وغيرها. هذه «الجراح» القديمة لم تعد مجرد عيّن حمراء تتزف، بل أصبحت حروباً عنصرية معلنة بطول العالم وعرضه بدءاً من أحداث لوس أنجيليس في الولايات المتحدة وانتهاءً بأحداث ألمانيا المتنافمة مروراً بما يجرى في فرنسا من تشريعات وقائية ضد الهجرة. وليس المظهر الرجراج لأحداث البوسنة والهرسك إلا علامة دامية على اختلاط الأوراق الجيوبوليتيكية. فالجمهوريات الجديدة التي حُلّت مكان الاتحاد اليوغسلافى السابق سلميًّا ليست من مذهب ديني موحد. بل إن ليتوانيا بعد انفصالها عن موسكو عادت إلى الاختيار الشيوعى بالطريق الديمقراطي دون أن يعنى ذلك عودتها إلى «سابق المهد» السوفييتى. والإقليم الموصوف في جورجيا بأنه انفصالى لا يختلف في الدين والمذهب عن بقية أبناء الجمهورية. وهكذا، فليس من تطابق بين العرق والمذهب أو الطائفة التي تريد حكماً ذاتياً أو التي تطالب بتحويل الحكم الذاتى إلى استقلال كامل. وهو الأمر الذى يضع «مفهوم السيادة» ومفهوم الأمن وبقية مفاهيم الجغرافيا السياسية في ضوء جديد... ففي الوقت الذى تتداخل فيه المصالح الإقتصادية والسياسية والأمنية، وتقوم التكتلات والأحلاف الكبرى برعاية هذا التدخل وحمايته بنوع من الشرعية «الدولية» في هذا الوقت تماماً تبرز العرقية المتناهية الصغر ليس إحياءً لعصر القوميات بل لعصر القبائل والعشائر. وهو الأمر الذى يضيف حدوداً بين «الأقوام» لم تكن موجودة من قبل حتى تجاوز عدد الدول والدويلات المعترف بها دولياً في

الأمم المتحدة المائة والثمانين دولة ودولة. ولكن الاستقلال لم يعد مرادفًا للسيادة، ولم تعد السيادة مرادفة للأمم، ولم يعد الإقليم الواحد - وليس القطر - بمنأى عن التداخلات والتدخلات غير الإقليمية. ولتتأمل الأحداث: غزو العراق للكويت واتحاف الدولي لطرد العراق من الكويت، إشراف الولايات المتحدة المباشرة على انتقال السلطة في أثيوبيا، التدخل العسكري الأمريكى ثم الغربي في أحداث الصومال وانقسامه الفعلى إلى أكثر من سلطة على أكثر من أرض، الحكم الذاتى للكراد في حماية نواحية وانكماش السيادة العراقية جواً عن سماء الجنوب، كذلك الأمر بين شمال السودان وجنوبه.

هذه السيولة العرقية لم تؤثر فحسب في مفاهيم السيادة والأمن، بل شاركت بنهيب موقر في قرب اختفاء مفاهيم «عدم الانحياز» و «العالم الثالث» بكل ما كانت تعنيه هذه المصطلحات من توازنات المصالح وطموحات ما كان يسمى بحركات التحرر الوطنى العالمية. حتى جنوب أفريقيا التى مازال سكانها الأصليون يناضلون من أجل الإلغاء التهاى للحكم العنصرى، تعاني قياتها من التشردم العرقى المغلف أو الممتزج بالانقسام السياسى. أما الشعب الفلسطينى فى العصر الجديد، فإنه يقاوم بالحجارة والكلمات كياناً عنصرياً مسلحاً باتتاي نووية.

والمظهر الرئيسى لهذه السيولة العرقية هو «الإرهاب» الذى يعمّ العالم أجمع، بدءاً من إرهاب المافيا كما هو الوضع الإيطالى، إلى النازيين الجدد فى ألمانيا والصرب فى يوغسلافيا السابقة إلى الإرهاب الإسرائيلى فى فلسطين ولبنان إلى الإرهاب باسم الدين فى بعض الأقطار العربية. ويختلف هذا الإرهاب عما كان عليه فى السبعينيات، حين كان الجيش الأحمر اليابانى والألوية الحمراء الإيطالية ومجموعة بادرما ينهوف الألمانية، وفى وقت لاحق مجموعة «العمل المباشر» الفرنسية والخطف الفلسطينى للطائرات، تعبيراً عن الفكر اليسارى «المتطرف». أما الآن فهو «الزمن اليمىنى المتطرف»: ضد الأجانب، ضد المهاجرين، ضد حق المواطنة وحق الاختلاف، ضد حق تقرير المصير، ضد الأقليات، وبالطبع، فالتفسير القريب والجاهز وهو الأزمات الاقتصادية والسياسية الطاحنة التى يمانى منها العالم المتقدم والعالم المتخلفة على السواء. ولكن هذا التفسير الصحيح نسبياً يظل ناقصاً ويحمل تناقضه داخله، إذ ما الذى يجمع بين أزمة الغرب وأزمة الشرق الأوسطى وأزمات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية؟ كيف يصبح الإرهاب عنواناً عاماً لهذه الأزمات المختلفة اختلافاً شديداً؟ وإذا عدنا بالسؤال ربع قرن وواجهنا حركة الطلاب العالمية عام ١٩٦٨ وقلنا: لماذا اختلفت الرايات من تورنتو

ومكسيكو إلى طوكيو ويكين إلى باريس وبراغ إلى القاهرة وبيرت، ومع ذلك كان الجسم الرئيسي لأصحاب هذه الرايات من الطلاب، وكان الزمن واحداً هو عام ١٩٦٨ كان الشباب الفرنسي ضد برامج التعليم والمؤسسات الياالية، وكان الشباب الصيني يقود «ثورة مايو»، وكان الشباب العربي جريماً فى هزيمة ١٩٦٧، وبالرغم من هذه الاختلافات فقد كان التوقيت واحداً وأصحاب الانتفاضة هم الطلاب. هذا التوحد فى التمرد، من الشريحة الاجتماعية إلى التوقيت الزمنى، بالرغم من تباين الغايات، هو الذى طرح السؤال: لماذا ؟ وقيل يوماً فى محاولة الجواب من جاريدي إلى ماركيز أن شباب العالم يرفض ثلاثاً : الحرب (فيتنام والشرق الأوسط) ومجتمع الاستهلاك والشمولية. الشباب هو الذى يموت فى الحروب، وهو المحروم من ثمار التقدم التكنولوجى، وهو المقهور فى ظل التضخم الرأسمالى فى الغرب والتضخم الأيديولوجى فى الشرق والتخلف الشامل فى العالم الثالث. أما التوقيت المتزامن (١٩٦٨) فلأن الستينيات كانت عقد حروب التحرير والحروب الأهلية والانقلابات العسكرية. ومن انقلاب اليونان ١٩٦٧ إلى هزيمة العرب ١٩٦٧ أيضاً كانت الهزائم والحروب تتعاقب فى القارات الثلاث المنسية كانت تلك النقطة الزمنية إشارة البدء الخفية لاندلاع «الشرارة المقدسة» من جامعات العالم.

وانتهى الأمر بإخفاق انتفاضة ١٩٦٨ تحت دبابات موسكو العلنية فى الشرق، ودبابات الغرب الخفية فى بقية أنحاء العالم.

لذلك يصبح السؤال الجديد مشروطاً : لماذا وبالرغم من اختلاف الأزمان نوعاً وكماً، يصبح الإرهاب ظاهرة العصر الحديث، مهما تباينت الوسائل والغايات ؟ فى محاولة الجواب يستأنف التاريخ الحكم على انتفاضة ١٩٦٨. فالإرهاب الحالى هو الامتداد المعاكس للانتفاضة المخففة. والطلاب الذين كانت تكوينهم شهوة تغيير العالم منذ ربع قرن هم الآباء المباشرون للجيل الراهن الذى يرفع السلاح بدلاً من الريشة والقلم والوتر الذى كان يعزف عليه الجيل السابق أحلامه وشعاراته ومظاهراته وإضراباته واعتصاماته، فانتفاضة ١٩٦٨ كانت حتى النهاية مظاهرة عالمية سلمية. والآن، وقد سقطت أحلام الآباء فى الغرب والمؤسسة الشموعية فى الشرق، وانتهت حروب التحرير، لم تعد سوى المثاليات المطلقة المجردة كالشرقنة العرقية التى تخرج منها فراشة الإرهاب فى رحلة مستحيلة إلى «أممية» وهمية جديدة لا مكان لها على ظهر الأرض. وتصطدم هذه المثاليات مع المفاهيم الجديدة للسيادة والأمن، فتتفجر حمامات الدم الساخن من شرايين السيولة العرقية فى كل مكان.

ليست هناك مكاسب مطلقة ولا خسائر مطلقة في أية لحظة استثنائية من نقاط التحول التاريخي في حياة البشرية. لذلك كانت السيولة الجغرافية والسيولة الفكرية والسيولة العرقية في مقعدة عناصر المشهد الراهن للعالم الجديد. ولكنها مجرد عناصر أولية.

(٥)

ليست ثورة المعلومات والاتصال جديدة تماماً، ولكنها في العقد الأخير لعبت دوراً حاسماً في ولادة العالم الجديد مما يجعل منها عنصراً رابعاً سياسياً في مكونات المخاض العسير الذي تعانيه الدنيا كلها من الآلهة وأماله في وقت واحد.

وثورة الاتصال والمعلومات، بالرغم من كل ما أنجزته حتى الآن، فإنها - كما يقول علماء المستقبل - مازالت في بدايتها. وإذا كان هـ. ج. ويلز منذ ثلاثة أرباع القرن قد احتفى بالخيال العلمي في رواياته حتى قال أن العالم سيصبح «قريةنا الكبرى»، فإن نبذة هذا الكاتب الإنجليزي لم تعد في زماننا حلاً، بل أضحت مشهداً يحياه الجيل المعاصر في مختلف أنحاء المعمورة وفي مختلف تجليات الحياة. كانت الطائفة والتليفون عنواناً مبكراً على التعبير المسافات الجغرافية، كما كانت الإذاعات المسموعة والمرئية عنواناً آخر على تقريب المساحات الزمنية. وكان المضمون الاقتصادي والسياسي لهذا التقريب وذلك التعبير هو التوسع التجاري والدعائي للدول والشعوب صاحبة الثروة والقوة والنفوذ. لذلك كان الجانب العسكري خاصة في العهود الاستعمارية هو أكثر الجوانب بروزاً في الاستفادة من التقدم التكنولوجي.

ثورة الاتصال والمعلومات الجديدة أضافت إلى المضمون والشكل منجزات جديدة، لأن في بعض الأحيان حين أقامت الحواجز بين الشعوب والأمم باسم الحروب الباردة والساخنة. كان هناك ما يسمى بالستار الحديدي والقارات الثلاث «المنسية» هنا، والمناطق المحظورة أو المجهولة أو المأهولة بالسكان هناك. وكانت التكنولوجيا تستطيع «التشويش» أو السيطرة على الإذاعات، وكانت شركات الصناعة الجوية تستطيع الامتناع عن البيع أو الإصلاح أو التطوير. ولم تكن الدنيا «قرية كبرى». وفي عام ١٩٧٥ لم تتوقف حرب فيتنام لحساب، وإنما عقدت في هلسنكي أولى جلسات مؤتمر الأمن الأوروبي الذي حضرته الولايات المتحدة وكندا والاتحاد السوفياتي. كان المؤتمر الأول بين الشرق والغرب يرسى مجموعة من المبادئ التي تسمح بفتح الثغرات في الستار الحديدية والحريية. وفي ذلك العام أيضاً - ١٩٧٥ - كانت ثورة الاتصال والمعلومات قد وصلت إلى نقطة تحول أو نقطة بداية السلسلة من النجاحات الظافرة في مجالات متعددة أهمها الإنتاج السلمي الكبير، والاتصال القاري بالصوت والصورة، صناعة

الصواريخ المضادة للصواريخ، والتبادل الآلى للمعلومات فى أنق صيغ التوثيق، والتجارة العابرة للجنسيات، ونظم الإدارة اللامركزية. كانت الثورة الإلكترونية قد بلغت من الشمول شيئاً عالمياً للمرة الأولى يؤثر فى كافة مظاهر النشاط الإنسانى سواء الإرسال أو الإستقبال أو فيما بينهما، ولم تعد الأقمار الصناعية مجرد عدسات جاسوسية أو تجارب لاكتشاف الفضاء الخارجى، بل «عوامل كاملة» تخطط وتنفذ استراتيجيات اقتصادية وعسكرية وسياسية وثقافية لا تقل حضوراً عن الكواكب التى تدور حولها أو فوقها.

منذ ذلك التاريخ وقع تطور خطير فى ثلاثة مفاهيم أساسية هى : مفهوم رأس المال ومفهوم الزمن ومفهوم السيادة. أصبحت المعلومات هى رأس المال الجديد، وتحول الزمن من التعدد الجغرافى إلى التركيب العالمى. وما ينطوى عليه ذلك من انقلاب شامل فى وسائل الإنتاج وقيمه وعلاقاته، وأيضاً قوانين الاستهلاك وأساليبه وغاياته، وأخيراً معايير الثقافة وآليات الحضارة. ولم تعنى السيادة تعنى السيطرة الإقليمية على حدود دولية جوية وبحرية وبرية. وإنما أصبحت «الشرعية الدولية» عنواناً حاسماً لميزان القوى الإقليمى والدولى، فهذه الشرعية تفرض حدوداً عملية أو واقعية للسيادة، لا علاقة لها بنية شرعية أو حدود أخرى. وما دامت «المعلومات» هى رأس المال الجديد، وقد تحول الزمن من التعدد إلى التركيب، وتراجع مفهوم السيادة التقليدى أمام زحف الأقمار الصناعية والحرب الإلكترونية والمصالح الاقتصادية المتشابهة، فقد تولد عن ذلك كله ما يمكن تسميته بسلطة المعرفة. هذه هى السلطة الجديدة التى ولدتها ثورة الاتصال والمعلومات، وهذه السلطة هى التى يمكن مطالعة تفاصيلها فى علامتين فارقتين متلازمتين على وجه التقريب: حرب الخليج الثانية والانهيار السوفياتى. إن المسافة الواقعة بين حرب النجوم فى سماء الخليج وبين الانهيار السلمى لأكبر إمبراطوريات العصر، يمكن إيجازها فى سلطة المعرفة التى تتجاوز التفسير التامرى للتاريخ إلى أفاق أرحب وأبعد، واتى يستحيل فى ضوءها أن يقال إن نهاية الحرب الباردة اقترنت بسيطرة قوة عظمى وحيدة على العالم، إن ما يستولى على العالم هو سلطة المعرفة، ومن لديه الجزء الأكبر من رأس المال الجديد - المعلومات - هو صاحب النصيب الأوفر فى صنع القرار الدولى. وإذا كانت آليات العصر الإلكترونى هى التطور الذاتى للتكنولوجيا، فإن إنتاج المعرفة هو أحد أطراف الثورة والثروة الجديدتين. وكلما زادت المشاركة فى إنتاج المعرفة اتجه العالم نحو السلام والرخاء، وكلما تضاعفت المشاركة اتجه العالم نحو الصروب بأنواعها والازمات باختناقاتها وحدتها. وإذا كان المتقدمون فى إنتاج وسائل المعرفة يسعون لمزيد من التقدم

لمصلحتهم. فإن المتخلفين عن الركب مدعوون لمضايفة الإنتاج، لمصلحتهم ومصلحة العالم. ذلك أن التقدم الجديد للعالم لن يكون إقليماً، فهو - بفضل ثورة الاتصال والمعلومات - إما أن يكون عالمياً أو لا يكون. ومن هنا فالمتقدمون لن يتورعوا في سبيل إنقاذ عالمهم عن القفز بقارب النجاة الوحيد - سلطة المعرفة - من البأخرة الفارقة. وهنا يلعب الزمن المركب لعبته التي لا علاقة لها بالأزمنة المستطرفة من ناحية، ولا بلعبة الكراسي الموسيقية من ناحية أخرى، فلن تتساوى المعرفة في وقت واحد عند الجمع، ومن لا مقعد له لا مكان له في اللعبة كلها.

أما العنصر الخامس في ولادة العصر الجديد فهو الموقف من الطبيعة الكون والإنسان. لقد عرفت الطبيعة متغيرات لامحة كمفعول بها من داخلها وخارجها، أو كفاعل في البشر، أو ككشوف لجهولاتها وما يبنى على هذه الكشوف من تغييرات بينية وعضوية وإنتاجية. وقد كان اجتماع «قمة الأرض» في ريودي جانيرو أواخر عام ١٩٩٢ نموذجاً للإشكالية. كانت الولايات المتحدة وحدها هي التي رفضت بعض قرارات القمة حتى لا تتحمل نصيبها في مقاومة التلوث، بينما تجارها النووية وتجارتها الصناعية هي صاحبة النصيب الأكبر في تلويث الكرة الأرضية. وبدأ من ثقب الأوزون والارتفاع التدريجي لحرارة الغلاف الجوي وانتهاءً بالسيل والأعاصير والجفاف والتصحر مروراً بعشرات الأمراض والأوبئة المجهولة والمعلوم والمجاعات، فإن الطبيعة لا تتحدى فحسب معاني التقدم والتخلف المستقرة، وإنما تتحدى الطاقة البشرية أينما وجدت على مقاومة الفناء للإنسان والحضارة. وبينما تتوالى الكشوف التي تهز أركان الفلسفة والعلم حول مولد الأكوان - وليس الكون الواحد الذي نزع معرفته - والانفجار العظيم الذي نشأت عنه الحياة، فإن الأبحاث تتوالى وتتوالى في الفيزياء والهندسة الوراثية بما يغير كثيراً في الكائنات والبيئات ويغير بالضرورة من رؤانا الحاضر والمستقبل. لذلك كانت الطبيعة أكثر من أي وقت مضى شريكاً كاملاً في ولادة العصر الجديد، فليس انتهاء العصر الإمبراطوري مجرد حالة جغرافية أو سياسية، وليس التفتت العرقي مجرد ظاهرة أنثروبولوجية، وليست ثورة الاتصال والمعلومات مجرد طفرة تكنولوجية، وإنما هذه العناصر وغيرها تتفاعل عبر الطبيعة ومتغيراتها، وموقف الإدارة الإنسانية منها.. والطبيعة، كما ندرك الآن، ليست مجرد مجال حيوي للبشر، أو أن «الرسالة الإنسانية» هي السيطرة عليها. هناك حوار بين العلم والفلسفة حول الطبيعة، ولكنها طرف أصيل في هذا الحوار. وسوف تغو في المستقبل المنظور بعض الأطروحات، كنظرية التطور وامتداداتها أو نظرية الاحتمال أو الوعي واللوعي أو المادية التاريخية أو قوانين الجد، أفكاراً. كانت هذه كلها

افتراضات من الطبيعة - والإنسان جزء منها - تتناسب السياق التاريخي للعلم والفلسفة. ولكنها تحولت إلى «نماذج» لبناء المجتمع و«صنع» التاريخ و«السيطرة» على الطبيعة. وقد انتهت هذه النماذج بنجاحاتها وإخفاقاتها. لم يعد صحيحاً أنه يمكن تطبيق قوانين العلم الطبيعي على المجتمع. ولم تعد «قوانين» العلم ذاته يقادرة على الصمود أمام تحديات الطبيعة وأسرارها التي لم يتكشف سوى القليل النادر منها. وكانت إحدى مدارس التصوير تصف إبداعاتها بأنها «طبيعة صامتة». وأمسى من البيهيات أن الطبيعة تتكلم بلغتها التي أفصحت عن أبيجيتها للعلماء على مرّ العصور. ولكن مداخلات الفلسفة والتاريخ كانت تعجز أحياناً عن النطق بهذه اللغة، أي بإخراجها من العمل أو المخترع إلى الشارع. وسبب هذا العجز في تعويق حاسة السمع لدى شعوب وأمم حرصت على استخدام سماعات بالية فلم تصنع لغة الطبيعة، وإنما إلى ما توهم أنه الطبيعة، وكانت هذه السماعات من صنع الأسلاف الذين كانوا ضعاف السمع أو الخبرة أو المعرفة. وهم أسلاف لم يكن مطلوباً منهم أن يعملوا لفيرهم في عصور تالية. ولم يعد ممكناً الآن الاستماع بأنذاتهم إلى ما تقوله الطبيعة، وما ينفي فعله بناءً على كلامها الجديد.

وأخطر ما تقوله الطبيعة في كلامها الجديد ليس ما تبشر به من أنوية للمرضى وتحولات في الكائنات وسود مائية وريّ للأرض والحد من المجاعة، فهذا كله لن يتأتى إلا لأصحاب القدرة على اتخاذ مواقف جديدة من الطبيعة والكون بل الأكوان والانفجار بل انفجارات الحياة. مواقف لا تعبدها كما كان يفعل القدماء، ولا تسيطر عليها كما فعل المحدثون، بل تتحاور معها دون شروط عقائدية مسبقة. وفرق كبير سيظل قائماً بين الذين يفسرون الزلازل والبراكين والسيول والأعاصير بأنها من عمل الجن والعفاريت، وبين الذين يحاورون الطبيعة بلغتها. والحوار مع الطبيعة هو لغة العصر الجديد. وإن يفيد أحد من مهمة الترجمة التي يقوم بها الوسطاء، فنزرع الأرض ونشرب من آبارها ونستنطر السماء ونرعى الحيوانات كما كنا في الماشى، أو نستورد الجرارات وماكينات الضخ ومحطات الكهرباء كما نحن في الحاضر. إن تتحاور الطبيعة أحداً لا يفهم لغتها في عالم وشيك الولادة.

وفي عالمنا العربي كنوز من الطبيعة تحت الأرض والبحر وفوق الأرض من جبال وسهول وصحارى. الأرض الخصبة الشاسعة والأنهار العذبة والبحار بكل ما تضمه هذه كلها من كائنات، نباتات وطيور وحيوانات. لا ينقصنا سوى إدراك لغة هذه الكنوز والتحاور معها وليس استغلالها أو القضاء عليها حتى تحوّل النيل مثلاً إلى مقبرة والقضاء إلى مجزرة

والأرض إلى أنواء فاغرة. وعلى الشاطئ الآخر هناك أجمل الأشجار التي تغنى للسهول والوبيان والأشجار والثمار والأثمار. صلاة وكفر فى وقت واحد.

ولادة العالم الجديد، وحق المشاركة فى صنعه للحصول على بطاقة انتساب إليه، يرتبط بالمفهوم الجديد للطبيعة كطرف فاعل ومؤثر وصاحب لغة يثمر الحوار معها الأعاجيب: فنانجازات الفيزياء الحديثة والهندسة والوراثة وحدهما يحققان عالمًا جديدًا يحتاج من يستمتع به إلى رؤية جديدة. وهى رؤية لا تعتمد فحسب على استيعاب العلم الطبيعى وتطبيقاته على مختلف مجالات الحياة، بل تعتمد أولاً وأخيراً على الفلسفة التى يمكن إبداعها لمواكبة هذا العلم لإبرام معاهدة الصلح الضرورية لولادة العالم الجديد: بين الإنسان والطبيعة.

ويبقى أن العنصر السادس فى ولادة هذا العالم، وهو الثورات الديمقراطية المعبر عنها الآن فى حالة السيويلة العامة، إيجابياً بالثعدد وسلبياً بالتفتت، وسيظل إضراب العمال البولنديين فى جدانسك هو العلامة الأولى للثورة الديمقراطية الجديدة فى شرق أوروبا قبل البرسترويكا بخمس سنوات. وكان هذا «النداء» البولندى فى حينه تعبيراً عن شرق أوروبا بأكمله، وإن كان غوريا تشوف الذى يملك «القوة» هو الذى حوّل النداء من الحلم إلى التحقيق، غير أن أحداث بولندا على مدى عقد كامل من الزمان كانت اللهب المستمر الذى أشعل فى النهاية الحريق الكبير حتى وصل إلى قلب الإمبراطورية ذاتها. وربما يحجب هذا التحليل المسافة الواقعة بين عام ١٩٧٥ حين انعقد مؤتمر الأمن الأوروبي الأول فى هلسنكى وكانت حقوق الإنسان بنذراً أول فى جدول الأعمال وبين عام ١٩٨٥ حين وصل جورباتشوف إلى قمة السلطة فى الكرملين. وبإلطبع، فمن المستحيل أن يكون كتاب البريسترويكا هو الذى أنجز الانقلاب على النموذج السوفييتى وأنجز سقوط الإمبراطورية. ولما كانت الأزمة الاقتصادية المروعة لدرجة الاستعانة بالغرب لمقاومة شتاء الجوع، كما كان حادث تشرنوبيل المندوى بالفجائع العلمية والتكنولوجياية واحتراق القواصة النووية تحت سطح البحر، واختراق طائرة صغيرة لأحد الهواة لدفاعات المجال الجوى الحصينة، ووبادر التمردات الاستقلالية لدول البلطيق، وإرهاصات النزاعات العرقية فى آسيا الوسطى، وتسريب أكبر قدر من الأفلام والمؤلفات واللوحات والمسرحيات المحرمة والمنوعة إلى الغرب، وارتفاع أصوات المنشقين فى الداخل والخارج، كل ذلك وغيره من الإشارات الحاسمة على تفكك داخلى فى أوصال الإمبراطورية وتهاوى النموذج وبدء السيويلة الجغرافية والفكرية والعرقية، والنشاط المتمر ثورة الاتصال والمعلومات والهيمنة الفاعلة لسلطة المعرفة والتأثير المباشر للموقف الجديد من الطبيعة.

من هذه العناصر، كان لابد من الثورة الديمقراطية التى تخطى أحياناً ثم تصحح

الأخطاء» وتصيب أحياناً ثم تتمعد الخطوات. ولكن الثورة الديمقراطية التي يمكن أن يكون من إيجابياتها التعددية الفكرية والسياسية ومن سلبياتها التفتت العرقى أو الطائفى والحروب الأهلية، ليست ثورة سوفياتية أو شرق أوروبية فقط. كان صوتها عالياً فى تلك المنطقة بسبب الحكم الشمولى الزاعق والمسيطر منذ أجيال، ولكنها ثورة عالمية بكافة المقاييس، ربما كان صداها سليماً فى مايجرى فى الصومال، ولكنه لم يكن كذلك فى إثيوبيا وأرتيريا واليمن، ربما كان صداها سليماً فى يوغسلافيا، ولكنه ليس كذلك فى الأرجنتين وبيرو والسلفادور، ربما كان صداها سليماً فى الصين (مذبحة الميدان السماوى) ولكنه ليس كذلك فى كمبوديا. وربما كان الصراع بشأنها ضارياً فى أنغولا وجنوب أفريقيا، ولكنه ليس كذلك فى أسبانيا والبرتغال.

هناك أفكار أساسية انتهت كفكرة الحزب الواحد أو القائد، وأضحت التعددية من اليديهييات الجديدة. ولم تعد حقوق الإنسان مجرد مبدأ أخلاقى بل ضرورة تفرضها العلاقات الدولية المتشابكة المصالح والغايات. ولم تعد الديمقراطية موقفاً طبقياً بل كسب إنسانى لجميع الطبقات، فهى النظام السياسى المعبر عن تعدد المصالح. وعلى النقيض تماماً من الوهم الشائع بأن الليبرالية انتصرت على الشمولية، فإن ثورة الاتصال والمعلومات سوف تغير عاجلاً أم آجلاً من المقومات الراهنة لليبرالية، فإن تتوقف انعكاسات ثورة الاتصال والمعلومات عند أبواب التعددية الحزبية والفكرية والإعلامية، بل سيفتحها على مصراعها لمعالجة الثورات الحرة داخلها. وإن تتوقف الثورة الإلكترونية عند أبواب الوفرة الإنتاجية والضمان الاجتماعى للعاطلين، بل سيفتحها على آخرها ليمسد الأبواب الخلفية على البؤس الخفى والعنصرية المعلنه وانعدام التوازن بين القارات الخمس. سوف تتدخل نهاية العصر الإمبراطورى للعلولة نون ولادة إمبراطوريات جديدة غير قومية باسم الشركات المتعددة الجنسية. وسوف تتدخل نهاية «النموذج» لاحترام الخصوصيات الثقافية والحوار بين الحضارات. وسوف تتدخل ضرورات الطبيعة فى حماية الشمال من احتكار التقدم وإنقاذ الحضارة. وسوف تتدخل سلطة المعرفة لحماية الجنوب من رقاء الثابتة الساكنة الجامدة إذا شاء الإفلات من الانقراض وحتى لا تتحول شعوبه إلى عبيد العصر الجديد.

هذه أهم عناصر الولادة الجديدة للعالم، فكيف تتشكل صورته عند العرب المعاصرين ؟

(٦)

«ثمت وعى متزايد بأن الثقافات الأخرى، الثقافات غير الأوروبية غير الغربية، يجب أن تقابل بطرق أخرى غير القزو أو الإخضاع كما قال بول ريكور منذ أكثر من عشرين عاماً، وبأن الانبهار الشبقى والجمالى بـ (الشرق) و (البدائى) وهو شديد البروز فى الثقافة الغربية --

بما في ذلك الحداثة - ينطوي على إشكالية عميقة. هذا الوعي سيكون عليه أن يترجم نفسه إلى نمط جديد من العمل الثقافي مختلف عن عمل المثقف المدائي الذي كان يتحدث في شكل نمطي يفتق على حافة الزمن القاطعة ويستطاعته التحدث باسم الآخرين». بهذه الكلمات كان أندرياس هويسن يختتم مقاله عما بعد الحداثة (الترجمة في مجلة القاهرة عدد مارس، آذار ١٩٩٣).

وهي كلمات، كان من الصعب التأكيد عليها بهذا الوضوح من قبل عقدين فقط من الزمان، فقد عاش الغرب منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر حتى صعود أول إنسان إلى القمر باعتباره مركز الكون، يتحدث باسم الإنسانية كلها وهو القيمة والمعيار، لأنه صاحب «القوة» و«المعرفة». لم يؤثر على هذا التصور قيام الثورة المعاكسة في روسيا عام ١٩١٧ ولا قيام حلف وارسو عام ١٩٤٥، فقد عُدَّتْ الماركسية دائماً جزءاً لا يتجزأ من التراث الغربي، بل إن ماركس وانغلز لم ينهوا من ضنط «المركزية الغربية» في تحليل أوضاع المستعمرات كالهند والجزائر فاعتبرا الاستعمار على نحو من الأنحاء عملاً حضارياً.

وبالطبع، كانت المفارقة كامنة في التناقض بين الاحتفال بالخصوصية الغربية (الأوروبية أساساً، منذ عصر النهضة إلى الثورة الفرنسية) واقتراض قبولها للتعميم، وكانت المفارقة الثانية هي التناقض بين النزعة «الإنسانية» وترجمتها القانونية ميثاق حقوق الإنسان، وبين وهم «الإنسان الأبيض» بأنه الإنسان عموماً. وكانت المفارقة الثالثة هي دعم الاستعمار الغربي للتخلف وتقييد الديمقراطية في المستعمرات. هذه المفارقات الثلاث تشكل الجذر العنصري البعيد للأفكار الأساسية في ثقافة المركزية الغربية: التفوق، النموذج، الهيمنة. وهي الثقافة التي ساندتها القوة والمعرفة، فالاستمرارية التي عرفتتها كشوف العلوم الطبيعية والاقتصادية ومناهج التحديث، دُعمت في صورة مباشرة الجذور العنصرية لثقافة المركزية الغربية. وهي الجذور التي لم تر في «الأخر» إلا نسخة أو صدى أو تابعاً. بل إن فكرة الآخر ذاتها كانت شرة هذه الثقافة الفوقية المتعالية؛ بالنظر في تجاهل أو استخفاف أو ازدراء إلى الثقافات الأخرى والخصوصيات المضمارية للشعوب غير الأوروبية غير الغربية، وإعمال السياق التاريخي لفهم مشكلاته، وتجنب رؤيتها أو العجز عن رؤيتها كجزء لا يتجزأ من «الإنسانية» و«العالم».

هذا الخلل الهيكل في البنية الأساسية لثقافة المركزية الغربية لم يشكل تحدياً معرفياً لدى النخبة العربية الإسلامية خلال الفترة التي سميت بفجر النهضة العربية الحديث. ولأنما تم اختزاله في ثلاثة مظاهر: الأول هو التحدي التكنولوجي، والثاني هو التحدي السياسي،

والثالث هو التحدى الدينى. وكانت الاستجابة لهذه التحديات فى ثلاث أطروحات أيضاً : الاندماج الكامل فى «النموذج» الغربى بوصفه «أرقى» ما توصلت إليه «الإنسانية» أى التوقيع بكون قيد أو شرط على مركزية الثقافة الغربية. وكان هناك نقىض هذه الأطروحة بالجهود الحضارى إلى السلف الصالح. وكان هناك التوفيق بين القيم العامة فى التراث والقيم العامة فى الحضارة والوافدة. واتخذت الأطروحة الأولى من خصومها عنوان التفريب، واتخذت الثانية من خصومها وأنصارها عنوان السلفية، ومنحت الثالثة نفسها عنوان النهضة.

كانت جميعها، ولا تزال، أطروحات عصر «التخلف»، وثقافة رد الفعل على «التقدم». وغابت الرؤية النقدية للأخر، بل شاركتها التجاهل - غير المبرر فى حاننا - للسياق التاريخى هنا وهناك، والاعتراف بالخصوصيات الثقافية، وفرز ما هو قابل للتعميم وما لا يقبل سوى التخصيص. هكذا لم نبدع - منذ ابن خلدون - تنظيراً لفهم الحضارة والتقدم والتخلف، ولم نتخذ من الحوار النقدى مع الآخر أو مع الذات منهجاً فى بناء الحاضر واستكشاف المستقبل، بل اتخذنا على اختلاف أطروحاتنا أسلوباً ذرائعياً يفيد اللحظة العابرة والمصلحة الآنية. وتلك كانت جرثومة السقوط التى توالدت وتكاثرت وقاطعت النهضة كلما قامت لها قائمة. وبقيت «مركزية العرب» تهيمن على ثقافة رد الفعل التى هى ثقافتنا باختلاف أطروحاتها. وللهيمنة أشكالها المتعددة سواء بالاحتواء أو بالإبعاد أو بضبط الإيقاع. وهى الأشكال التى يمكن العثور عليها فى مكونات صورتنا عن العالم أو صورتنا لذاتنا، أى فى بنيات ثقافتنا المعاصرة.

ولكن الظل الهيكلى فى البنية الأساسية لثقافة المركزية الغربية تعرض لفضح مثير فى موطنه الأسمى على أثر هزتين تاريخيتين هما النازية والاستالينية. وهما يمثلان، بالمصطلح الأيديولوجى حينذاك، الشرق والغرب. إحداهما تكشف الجذر العنصرى الرابض فى أعماق المركزية الغربية، والأخرى تكشف الغطاء الذهبى لحقوق الإنسان وقد كان يحجب باسم الإخاء والمساواة معنى الحرية. ولم يكن احتجاج الحرية إلا الوجه الآخر للعنصرية، فالنازية والاستالينية إذن وجهان لعملة واحدة: هى الإخفاق العملى لمركزية الثقافة الغربية باعتبارها الثقافة «الإنسانية» و«النموذج» القابل للتعميم. لقد وصلت أخيراً القوة بالمعرفة والمعرفة بالقوة إلى نقىض الإدعاءات.

لذلك حين نستمع اليوم إلى هويسن وآخرين يقولون بأن ثمت «وعياً متزايداً» فى الغرب بأن «الثقافات الأخرى» تستحق لقاء مغايراً لأساليب الغزو والإخضاع كما كان يقول بول ريكور قبل عقدين، فإننا نضيف صيحة جاك بيرك فى ذلك الوقت أيضاً «إن ما ندعوه بسوء

نية، عالمًا ثالثًا لا يحتاج قبل تحليلاتنا لغير المحبة، فهو ليس كوكبًا آخر، وإنما هو جزء لا يجوز أن يفصل عن خيالنا وإنسانيتنا. وفي ذلك الوقت أيضاً كتب غارودي سلسلة محاضراته في جامعة ملهران تحت عنوان «حوار الحضارات» .. فبالرغم من إجهاض حركة ١٩٦٨ العالمية فإن دلالتها لم تغب عن العقل الجمعي للغرب. كما أن مغزاها الاجتماعي الكوني لم يكن بعيداً جداً عن أسس الخلل الهيكلي في المركزية الغربية، لذلك بدأ الحوار الطويل والذي لم ينته بعد منذ بداية السبعينيات وحتى الآن حول الحداثة وما بعدها.

وإذا كان أجداد الحداثة الغربية ينتمون إلى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بتمردهم على «عقل» القرن الثامن عشر و«تنويره»، فإن الحريين العالميتين الأولى والثانية كانتا الأب والأم للحداثة المعاصرة من الوجودية إلى البنيوية مروراً بما سُمي في الآداب والفنون بمدرسة اللعب أو المحال أو اللامعقول : التجريد والتشويش والكولاج والثقافة المضادة، وفي طليعتها العمارة الحديثة. وأياً كانت الانتماءات السياسية الملونة، فقد كان آينشتاين وفرويد وأزرايا وندوت. س. اليرت وبيكاسو وكافكا وبروست هم الذين قلبوا القرن التاسع عشر الأوروبي على قفاه حين غيروا رأساً على عقب مفاهيم الزمان والمكان والذات والموضوع والجسد والنفس. حرثوا الأرض أمام «الحداثة». وكانت العمارة ألصق الأجسام اليتية بالأجساد الحية رائدة التغيير: نحو النسبية والغموض والانتازيا والس الفاجع الخفي تحت سطح العادي والمألوف، زلزلت الحداثة أركان عالم أصبح «قديماً». وقالت أن أحداً لا يستطيع أن يتكلم باسم آخر، ومن البهامة أن يتكلم باسم الإنسانية. هذا إذا كان في مقدور أحد أن يتكلم أصلاً. وكانت موسيقى الروك ورقصات الخنافس والبنطلون الجينز وانتفاضة ١٩٦٨ آخر الكلام. ولم تكن الحداثة قد استطاعت أن تهزم الركن الركين : مركزية الثقافة الغربية. ومن هذه النقطة بدأ الحوار الطويل بين الحداثة وما بعدها. وهو حوار مركب على المستويات كافة: اقتصادية وسياسية وثقافية، في العلوم والكشوف والمجتمع والإنتاج والاستهلاك والعلاقات الشخصية والدولية. وليس ما يجرى حوالينا الآن إلا بداية التغير النوعي لتراكبات العامين الماضيين: أن صورة العالم كله تتغير، وفي القلب منها «مركزية الغرب» التي تتراجع أمام اللامركزية العالمية. لذلك من الخطأ الفادح تبسيط الأمور الذي يؤدي إلى الإخلال الشديد في وصف ما جرى بأن الحرب الباردة انتهت باختفاء الاتحاد السوفياتي وانفراد الولايات المتحدة بالسيطرة على العالم كقوة عظمى وحيدة. هذه القشرة السياسية إلى جانب موجات العنف العنصرى ليست أكثر من تقلصات الولادة الجديدة للعالم، لا يجب أن تخفى لبّ الباب. وهو أن اللامركزية العالمية، بل واللامركزيات الإقليمية والمحلية، هي الشرعة

لمرحلة السبيلة الكونية التى نشهدها. وليس انتهاء الأطروحة السوفياتية حول فكرة «النموذج» إلا تجسيدا نوعياً لانتهاؤ الأطروحة الغربية الشاملة حول فكرة «المركزية». وبانتهائها تختفى من الفكر الإنسانى أطروحة الثنائية التى تجاوزتها فلسفة العلم ومنجزات التكنولوجيا، فالمتمدنية التى انطلقت من شبكة الاتصال وإنتاج المعلومات، هى ذاتها المؤهلة لإلغاء التبسيط الثنائى غير المقصور على الثنائية القطبية. وهنا نلتقى بالنقد العميق لموجة ما بعد الحداثة. فانتهاؤ النموذج يجذره المتمد فى أرض «التقدم» - المركزية الغربية - لا ينهى فكرة «التطابق» وحدها، وإنما أيضاً أفكار التماثل والتشابه. لذلك تفقد عمارة ما بعد الحداثة القائمة على أساس البلوكات الضخمة والمساحات الوظيفية المتماثلة أحد أشكال القبح والقمع والمساواة الوهمية. كما أن الوجعيات السريعة التى كانت فى مرحلة الحداثة (خاصة الستينيات) تلبى احتياجات الحركة الشابة فى التمرد على الزمان والمكان أضحت شكلاً من أشكال الاستهلاك المستترخى المستسلم لقوانين الإنتاج الهامشى.

وبانتهاء التطابق الكاريكاتيرى الذى يحتم العسف، والتماثل الذى يرادف انبهار الصورة بالأصل، والتشابه الذى يعنى الازدواجية بين الوجه والقناع تنتهى الثنائية لمصلحة التعدد، أيضاً الواحدة لمصلحة التشابك. ويبدأ التكامل المفتوح بين المختلف والمتغاير واللامنسجم. بل إن الاستقامات (المنطقية) للتناظر والتوازى والتقاطع والتقابل فى الرياضة والفيزياء والاقتصاد والفن سوف تتخطى عن مواقعها الراسخة فى الإحصاء والقياس والتفاعل والتعليل والغاية والألوات الإجرائية لمصلحة التدفق المعلوماتى واكتشافات الأنساق المتداخلة والقيم غير المتوقعة جغرافياً أو طبيعياً.

وهذا كله يطرح أمامنا نحن العرب المعاصرين ما يشبه المفارقة: أننا نملك العالم الذى يملكه الآخرون أيضاً. ومن ثم يجب أن نفرق بين ما يجب أن «نعرفه» عن العالم، وما يمكن أن نفكر به وينا فى هذا الجزء من العالم.

(٧)

«الأفراح والماتم هم المناخ الأنسب للصوم»، كان يقول تشارلز ديكنز مضيفاً «فى الكوارث والمفاجآت السعيدة يترك الناس غالباً أبواب بيوتهم مفتوحة». وإذا كانت هذه العبارة البسيطة تصدق على المشاهد الروائية المليئة بالأعاصير والزلازل والانفجارات، فإنها بالرغم من بساطتها تكتسب مصداقيتها أيضاً من المخاض العسير الذى يشهده العالم فى الوقت الحاضر. ذلك أنه وإن كانت السياسة لم تفارق الانتهازية قط، فإن السبيلة الكونية الراحنة

تتجاوز السياسة العملية إلى الفكر الذي يشارك في صياغتها.. حيث لا تبدو «الانتهازية» مصطلحاً أخلاقياً أو سياسياً فحسب، وإنما إحدى آليات التفكير في حالة السيولة التي تهاصر العالم من داخله. وكما قال دوستوفسكي «إذا لم يكن الله موجوداً فكل شيء مباح» فهكذا تفرز اللحظة السائلة خصوصيتها في غياب الضوابط والمعايير البديلة للموازين القديمة. والشواهد لا تنقصنا في اكتشاف الكم الهائل من المتناقضات «السائلة». إن ما نحيا فيه يشبه الفوضى، وهناك بالطبع من يحاول تقنين هذه الفوضى لحسابه. ليس المقصود تحويل الفوضى إلى حالة دائمة، فهي بطبيعتها حالة عابرة. ولكن هناك من يعمل على جنى الأرباح الممكنة وتجنب الخسائر المحتملة. وهذا طبيعي أو بشري، ولكنه على صعيد «الكون» أو «المستقبل» ليس كذلك. إنه أقرب إلى المداخل التي تستبق الوعود، والمقابل لهذه «الانتهازية» هو المشروع الكوني الذي ينظم ولادة العالم الجديد حتى يصبح نظاماً عالمياً. المشروع في مواجهة الغياب المؤقت للقانون، أو في مواجهة القوانين الخاصة المفصلة على قياس اللحظة العابرة. أعني أخيراً قوانين الغاية القائمة على اقتناص الظروف المصلحة الضيقة المباشرة، قوانين كل يوم بيعومه. أنا والآخرين إلى الجحيم.

ولكن الجحيم، على هذا النحو، لن يكون مستقراً للآخرين وحدهم، فالآليات الذاتية لولادة العالم الجديد، لن تسمح بانعاجات معزولة للكرة الأرضية. لن تسمح ببقعة هنا ورقعة هناك تعاني من ويلات الضعف والهبوط والتخلف، ذلك أن عدوى الضعف سوف تعرف طريقها السريع إلى الانتشار. وليس مرض الإيدز إلا صورة فجة مباشرة لهذا الواقع الجديد، ولن يكون الحل في هذه الحال إلا أحد أمرين، إما القيام بمذبحة عالمية جديدة من جانب الأقوياء كـ «مذبحة» اكتشاف أمريكا ضد الهنود الحمر، أو كمذبحة إسرائيل ضد الفلسطينيين. أي أن هذا الحل هو الفاشية الكونية، أين منها الحريين العالميتين. وهي الفاشية التي يحترق في أوتونها الضعفاء فالأقل ضعفاً فالأقل قوة حتى لا يبقى في القمة سوى صفوة الأقوياء الذين يسارعون إلى تصفية أنفسهم في ما يمكن تسميته نهاية العالم. والعكس أيضاً صحيح حين يبدأ الضعفاء (الفقراء والمتخلفون حتى ولو كانوا من «الأغنياء») بالانتحار الجماعي أي بتصفية بعضهم بعضاً على أراضيهم المحلية في حروب وهمية بين الأعراف والمذاهب والطوائف، أو في الامتناع الطوعي والاضطراري عن كسر أطواق التخلف والانتساب إلى العالم الجديد. وأن يكون الأقوياء من المتفرجين فهي فرصتهم الذهبية لإذكاء اللهب المستعر بين الضعفاء بعوامل القوة الوهمية (السلاح وتكنولوجيا الاستهلاك.. إلخ). غير أن «انقراض

الضعفاء» - والانفجار السكاني من مظاهره وليس من أساليب المقاومة - لن يكون نهاية الكون، فالاختلال بين الانقراض في جانب والازدياد في جانب الآخر، سوف يعثر على مكان الضعف داخل الأقوياء (بين أهل القمة وسكان القاع وبين الأصول العرقية للمناطق وبين الدولة والمافيا وبين المراكز وأحزمة البؤس وبين المواطنين والمهاجرين.. إلخ). ومن ثم سوف تنتقل البؤر الساخنة إلى بلاد الأقوياء (كأحداث لوس أنجيلوس وتعاطف عمليات الجيش السري الأيرلندي والأحداث العنصرية في ألمانيا وتفجيرات المافيا الإيطالية والباسك في أسبانيا، بالإضافة إلى نزعات الإستقلال العريقة في أسكتلندا وكورسيكا.. إلخ). أو ينتقل الأقوياء إلى بلاد الضعفاء في تكذيب تاريخي لقولة أن فيتنام آخر الحروب كما حدث في حرب الخليج وحرب الصومال جنوباً إلى جنب مع العجز الدموي في البوسنة والهرسك وفلسطين وأنجولا.

وليست هذه كلها وغيرها أكثر من بروفة أولية للجحيم الممكن في ظل الفاشية الكونية المحتملة إذا تعادت انتهازية «اللحظة السائلة» في استقامتها لفترة زمنية طويلة. ذلك أن التقدم الذاتي للعلم والتكنولوجيا هو نفسه الذي يمكن أن يؤدي نظرياً إلى التدمير الذاتي للرأسمالية فيما لوخلت «رأسمالية بلاغاية»، فاحتكار سلطة المعرفة قد انتقل بالفعل من أيدي شريحة متميزة إلى شريحة أضيّق وأكثر تمييزاً. وسوف يستمر هذا الانتقال بموجب «التقدم الذاتي» إلى شرائح أكثر ضيقاً وتميزاً إلى ما لا نهاية، بحيث تصل الأمور تلقائياً إلى «التدمير الذاتي» حين يخرج إلى هامش المجتمع طبقات وفئات كانت إلى وقت قريب في قمته. ويتغير شكل الملكية لأدوات إنتاج المعرفة، ومضمون هذه الملكية أيضاً لم يعد الخطر جاثماً على العمال - بالمعنى التقليدي لقوة العمل - وحدهم. وإنما يمتد الخطر إلى قوى العمل الذهني ذاتها التي كانت طاقاتها العملية والخلقة قد تعادلت مع قوى العمل التقليدي في الولايات المتحدة، فلم تعد هناك فعلياً «طبقة عاملة» بالتعريف الماركسي القديم ولا أيضاً «الكتلة التاريخية» التي تحدث عنها جرامشي، فالتحول الذي أصاب قوى الإنتاج ووسائله أصاب أيضاً مفاهيم «الطبقة» وبرزها في الإنتاج والاستهلاك.

ولم يبدأ التدمير الذاتي للرأسمالية بما كنا نشهده من إفلاس المؤسسات الصغيرة لمصلحة الاحتكارات الكبرى، وإنما بإفلاس المؤسسات الكبرى لمصلحة الشركات العابرة للقارات على حساب الاحتكارات القومية. ولم يعد تصدير رأس المال المالى وارداً في العصر الجديد، لأن التقدم الذاتي للتكنولوجيا لا يحتاج إلى هذا التصدير لمصلحة تصدير منتجات

التكنولوجيا ذاتها سواء إلى الأقطار المسماة تقليدياً بالمتقدمة أو المسماة تقليدياً كذلك بالمختلفة. على ذلك بلغت مديونية العالم أكثر من الثلاثين ترليوناً من الدولارات، تمثل مديونية الولايات المتحدة أكثر من ثلثها. بينما لا تصل مديونية ما كان يسمى بالعالم الثالث إلى ١.٧ ترليون دولار. وهو عكس الشائع تماماً، فالأزمة الطاحنة داخل الرأسمالية أكبر كارثة من قياسها بالعلاقة بين الشمال والجنوب. هذه الحرب الصامتة حتى الآن داخل العالم المتقدم ستكون أكثر دويماً حين لا يعود الإنتاج بحاجة إلى مئات الملايين من البشر، وتتجاوز البطالة أرقامها الراهنة التي تتعاضد يوماً فيوماً إلى أرقام فلكية. وهذه الحرب بين وفرة بلا حدود وإرتفاع بلا حدود للأسعار وبطالة بلا حدود، هي النتيجة المتوقعة لما ندعوه بالدمار الذاتي للرأسمالية.

وليس معنى ذلك أن ندعو إلى وقف التقدم التكنولوجي لأنها دعوة مستحيلة، فسلطة المعرفة لا تملك المفهوم التقليدي للإرادة، حتى إذا أرادت. وهو أحد المفاهيم التي تبدلت ضمن التبدلات التي تجرى في حالة السيولة الكونية بدءاً من قوى الإنتاج ووسائله وانتهاء بقيمة وعلاقاته. ومن ثم فالمجتمع نفسه في حالة «تحول» راديكالية من عصر إلى آخر، إن تفيد معه المقولات الاشتراكية المعروفة بتنوعاتها المختلفة، ولا الأطروحات الليبرالية السائدة.

وإذا كان الانهيار الذاتي للاشتراكية والدمار الذاتي للرأسمالية يصوغان المخشرات المساوية إلى فناء العالم بغير حرب نووية وإنما عبر الفاشية الكونية، فإن الفوضى العالية الراهنة تملك مقومات البديل الأقل بئساً، وهو المشروع الإنساني الحضارة جديدة، إنه المشروع الذي يسابق المصير التدميري في وقت واحد، وبالألوان ذاتها، دون الحاجة إلى الآليات المدمرة.

لذلك كانت نقطة الانطلاق في المشروع الإنساني هي التقلب التدريجي على الفوضى العالمية والتركيز على الغائية الحضارية بدلاً من التسليم المتقدم العلمي التكنولوجي، أي تخفيف هذا التقدم في إطار برنامج كوني من الغائيات. وهكذا فالتركيز على تطوير برامج التعلم في الولايات المتحدة واليابان وغرب أوروبا في مقدمة الهموم التي تضغط على مراكز صنع القرار. كذلك تطوير مفهوم الإعلام الذي نحل مراحل مهمة من اللامركزية والبيث النومي، وكان قد تجاوز مرحلة «الخصخصة» إلى مرحلة الملكية الجماعية البعيدة طبعاً عن إدارة الدولة، بل إن الدولة تدعم القنوات والمحطات الخاصة والنوعية. وأخيراً، فبالرغم من ازدهار المؤسسات العلمية والتكنولوجية على حساب العلوم الإنسانية في الجامعات ومراكز البحوث

والفنون الإبداعية، فإن العناية القصوى بالذاكرة الجماعية للأمة تتطور نحو أفاق غير مسبوقة بفضل الضمة التكنولوجية المتاحة صوباً وصورة وذاكرات إلكترونية.

هذا المثلث البرنامجي يشحن الأجيال الجديدة بغايات تجاوزت المفاهيم التقليدية للسلام والرخاء والحرية، إلى مفاهيم أكثر راديكالية عن «عالمية العالم» و«وحدة الكون - أو الأكوان» و«وحدة الحضارة» و«تكامل الإبداع الإنساني» و«مصير الكرة الأرضية». إننى أنقل هذه المناوئين من واقعية تفرغت عنها علوم إنسانية جديدة وكشوف اجتماعية وأنثروبولوجية جديدة وتنظيرات اقتصادية وأفكار غير مطروقة سواء فى النظرية السياسية أو النظرية الجمالية.

هذا الاتجاه برمته ينطلق بعد القائيّة من وسيلة رئيسية هى ديمقراطية المعرفة: تعدد وسائل إنتاجها وأساليب استهلاكها. وهى عملية صراعية وليست قضية مسلماً بها، فسلطة المعرفة التى غيّرت من شكل الملكية ومضمونها وبالتالي قوام المجتمعات وما يسمى باليات السعادة (والمقصود هو الحياة) أضحت تدريجياً بأيدي العلماء وصقوة المديرين، وهم شريحة لا تتميز بالسمات التى كانت وما تزال لعتاة الرأسماليين. ومن ثم فليست «السياسة» بمدلولها المباشر هى المنظور السائد على رؤاهم. لقد أمسوا «سلطين» المعرفة الجديدة. والسلطة فى منظورهم لا ترادف الهيمنة على العالم، حتى وإن غدت المعرفة رأس المال فى العصر الجديد. ليست السيطرة على الطبيعة ولا على الإنسان هى غاية سلطة المعرفة، وليست أيضاً البيوتقيا العلمية التى حلم بها ويلز وتوماس مور فى الزمن القديم. وإنما تجنيد المعرفة للمزيد منها والمزيد من «الحياة» فى وقت واحد. ولكن من ينتج المعرفة هو الذى سيزيد منها ومن الحياة. وليس من يستهلكها. أى أن إنتاج المعرفة شىء، وتحصيلها شىء آخر. لذلك فإن ديمقراطية المعرفة مقصورة على التحصيل، ولا علاقة لها بعمليات الإنتاج (من حيث أنواته وكشوفه وتطبيقاته). والنقطة الثانية هى أن لسلطة المعرفة أن تتداخل، كما تشاء، فى حذف المعلومات التى تحول دون إنتاج أو تطبيق المعرفة باتساع الكرة الأرضية (جغرافياً واقتصادياً وسياسياً وفكرياً كذلك). وهذا هو المصدر البعيد لفاهيم الأمن والسيادة الجديدة جنباً إلى جنب مع الخصوصية الثقافية.

وبالطبع هناك ضحايا وتضحيات جسيمة لمن يشارك بالإنتاج والاستهلاك فى معرفة العصر. أن معجماً جديداً لهذه المعرفة هو قيد الإعداد على أرض الواقع عبر العلوم الإنسانية فى حوار تاريخى لم يشهده عصر من قبل. ومن شأن هذا المعجم أن يستبدل لغة جديدة بلغة سادت أمداً طويلاً من الزمن واستقرت فى العقول والقلوب، ومن ثم فعملية انتزاعها لا تقل

قسوة عن جراحات زرع القلب، ولكنها تسوة روحية تمارس على شعوب وأمم قُدر لها أن تحيا وتموت في مفترق استثنائي للتاريخ. وإذا كانت «كتلة علم الانحياز» و«الحياد الإيجابي» قد رحلت في ذمة الحرب الباردة وفي رحاب العالم الثنائي القطبية، فإن مصطلحات «حركة التحرر الوطني» أو «العالم الثالث» قد آذنت بالرحيل، وبرزت على الأرجح مفردات الاستعمار القديم والجديد والإمبريالية وصراع الطبقات والاممية، بروايات كانت أو دينية أو غيرها.

غير أن البشرية المعاصرة بإكملها الآن تجتاز أدق المراحل وأعمقها على الإطلاق، مرحلة الفوضى المخيفة التي لا تشكل نظاماً عالمياً جديداً. إنها اللحظة السائلة التي تفرض ثمناً باهظاً للمرور من الجحيم إلى المطهر. وهي اللحظة الفاصلة بين الفاشية الكونية والمشروع الإنساني العالمي لحضارة جديدة. وهي لحظة انتهائية في الصميم، تزوج فيها المعايير وتختلط أوراق الأعراف والحدود والطوائف وتحفر نفايات العنصرية وتعلو تشنجات الإرهاب. لقد انتهت مركزية الغرب، وليس فحسب العصر الثنائي القطبية. هذا التعبير الأخير مجرد قشرة سياسية يوحى وهماً أننا في العصر الأحادي القطبية. وليس هذا صحيحاً إلا بقدر ما هو جزء من نفايات السيولة الكونية. وهي السيولة التي يتصارع تحت سطحها احتمالان للفاشية الأعظم والمشروع الأعظم لحضارة جديدة. وليس انتهاء مركزية الغرب إلا مدخلاً لهذا المشروع: تعددية السياقات الإنسانية واحدة وحقوق «الإنسان» وكل إنسان.

(٨)

كما ثارت علوم وفلسفات عصر النهضة الأوروبية على أرسطو وافتراضه الرئيسي بأن الأرض مركز الكون، كذلك تنور سيولة الكون - أو الأكوان - الراهنة على افتراض العصر الحديث الأوروبي بأن الغرب مركز الحضارة الحديثة.

ولكن هذا لا يعني أن هناك قراراً غريباً طوعياً بالتنازل عن المركزية الغربية. وإنما يعني أن هذا «القرار» هو أحد تجليات العصر الجديد، وعماده ثورة الاتصال والمعلومات. وإذا كان الغرب الصناعي المتطور إلكترونيًا قد استطاع برصيده من رأس المال القديم (التكنولوجيا والخامات وقوة العمل) و برصيده من رأس المال الجديد (المعرفة) أن يبادر إلى احتواء ثورة المعلومات والاتصال بتأسيس قاعدة إنتاجية عابرة للقارات والجنسيات، فإن المعادلة الجديدة التي تزداد تغلغلاً في بنية الولادة الجديدة للعالم هي : النمو الذاتي للثورة الإلكترونية كماً وكيفاً (مع ملاحظة التغير المثير للكم والكيف في الفيزياء الحديثة)، والتلازم المترد لهذا النمو في البنية الاجتماعية: الوفرة في الإنتاج بمواجهة البطالة. وهي المعادلة التي ألغت عملياً

التوازنات بين العمل اليدوى والعمل الذهني وبين القرية والمدينة وبين الضمان الاجتماعي والفقر. وعلى سبيل المثال كان الوضع في الماضي القريب أن يضغط العمال لزيادة الأجور أما الوضع الراهن فإن صاحب العمل يجرى استفتاء بين العمال لتخفيض الأجور أو الفصل الاقتصادي من العمل أو إعلان الإفلاس. وتأتى النتيجة بأغلبية ساحقة تؤيد تخفيض الأجور. لن يمضى وقت طويل إذن، أمام تزايد الوفرة والبطالة معاً، إلا ويصبح الاختيار ضرورة حياة - للحضارة - أو موتها : إما تقليل ساعات العمل إلى الحد الأدنى الذى تستوعبه الثورة الإلكترونية ولتاحة الفرصة للإبقاء على العمل كقيمة إنسانية جنباً إلى جنب مع استثمار الزمن الفائض على الحاجة فى الغايات الإنسانية والمتعة الإبداعية للبشر، وإما الاحتكار المتزايد لسلطة المعرفة من جانب قلة قليلة من العلماء والمديرين أصحاب رأس المال الجديد. وهو اختيار بين الدمار والعمار، وهو فى الحقيقة إبداع لإنسانية جديدة ونظام اجتماعى جديد لا علاقة له بالمسميات القديمة، أو الفناء.

الجزء الآخر من المعادلة المطروحة الآن بإلحاح على أكبر أنمعة العالم هو العلاقة بين ما كان يسمى بالشمال والجنوب، أى بين الفقراء والأغنياء. وكما أن «الضمان الاجتماعى» فى عالم الأغنياء لن يعود صالحاً لرتق الثوب الاجتماعى المثقوب وتزدد ثقوبه اتساعاً يوم بعد يوم، كذلك المساعدات والديون من المتقدمين للمتخلفين لن تصلح فى المستقبل القريب لرتق الثوب العالمى. عالمية العالم الجديد والجديدة ليست شعاراً أو شعراً أو شعوراً، وإنما هى واقع كونى يشكل بونه العدم. ليس فى الأمر حتمية من أى نوع، ولكن النمو الذاتى للثورة الإلكترونية هو الذى يفرض هذه العالمية الجديدة: ليس بتحويل العالم الفقير إلى سوق للاستثمار ونقل التكنولوجيا والتنمية، وما يتطلبه ذلك من مساعدات وديون. وإنما «عالمية العالم» سوف توسع من القاعدة الإنتاجية - وليس الاستثمارية - ثورة الاتصال والمطومات، بحيث لا تعود المعرفة احتكاراً للقلة ولا يعود إنتاجها امتيازاً جغرافياً. ويتحول العالم بأكمله، وليست الشركات المتعددة الجنسية الراهنة، إلى شركة كبرى، بل شركات لا مركزية تتبادل المصالح والغايات والجزئية فالكلية. هكذا يصبح عادلاً اختفاء «العالم الثالث» كاطروحة اقتصادية سياسية، كما اخفى الحياذ الإيجابى وعدم الانحياز والتحرر الوطنى. إنه الاختفاء للظهور كجزء لا ينفصل عن العالم. وهو الاختفاء الذى يضمى بالمفاهيم التقليدية للسيادة الإقليمية والأمن الوطنى لمصلحة السلام العالمى - حقاً - والرخاء الشامل للبشرية. أما إذا كانت التضحية من أجل الهيمنة المستجدة، فإن الأمر لن يعدو أكثر ولا أقل من الفاشية الكونية بإفناء الفقراء والضعفاء والمتخلفين.

وما دامت النهاية المزججة لعصر الإمبراطوريات والمركزية الغربية ليست قراراً طوعياً، فإن إرادة الانتساب إلى العالم الجديد تغدو برنامجاً حضارياً شاملاً لعالمنا العربى والإسلامى

حيث يلعب الزمن دور البطولة، فنحن في سباق تاريخي عنوانه الاكيد: نكون أولا نكون.
والمؤشر الرئيسي في هذا السباق أننا جزء من العالم واسنا في مواجهته. إن صورة الذات منفصلة عن صورة العالم في ثقافتنا المعاصرة. والانفصال يختلف عن الاستقلال. والاستقلال لا يخاصم الوحدة البشرية، بل يحمل التكامل في صلبه. وهناك ثلاثة حواجز أساسية تدعم الانفصال وتدعو للمواجهة من صمتنا. وهو الانفصال الذي يرحب به الغرب الإمبراطوري والغرب المركزي بدءاً من الاستعمار القديم والجديد الى الاحادية القطبية. هذا الغرب كان ومايزال يستفيد من «الانفصال» الذي يدعو إليه العرب وغيرهم في العالم الثالث. إنه يجد في «المواجهة» التي يشدد عليها الفقراء والمتخلفون والمقهورون حجة الجاهزة في مقاومة التغيير والتشبث بأهداب المركزية والخيال الإمبراطوري. لذلك، فهذا الغرب يلتقي مع غلاة المحافظين في بلادنا ممن يرون أننا عالم وحدنا، منفصلون عن العالم الأكبر، بل إننا في مواجهة هذا العالم بالفعل أو بالإمكان.

تلك هي مقومات الصورة الماضوية عن الذات والعالم في ثقافتنا: الزكريات من سقوط الأندلس إلى سقوط فلسطين، ثم الأيديولوجيات السلفية بأنواعها القومية والاشتراكية والدينية، وأخيراً – وربما كانت أولاً – البنيات الاجتماعية المتخلفة عن رواسب عصور الانحطاط بدءاً من العائلة البطركية والمجتمع الأبوي والنسق الذكوري المهيمن وانتهاء بسطوة الأيديولوجية الراسخة على أنماط الفكر وخوابط السلوك. وهذه المكونات «للعصر الذهبي» المتخيل هي التي تشكل قوام الذاكرة الجماعية للأغلبية الساحقة، فتلقى الواقع الراهن الذي يستحيل «جهاداً» في الحاضر من أجل مستقبل قريب أو بعيد تعود فيه «سادة العالم» فنحن الآن في حالة مواجهة من أجل الفتح المقبل. والمهاجرون منا إلى أوطان جديدة في هذا الغرب (أو العالم) لا يرون أنفسهم ضيقاً ولا من أهل البلاد، فشعاره المكبوت هو الفتح من الداخل، بكل ما ينطوي عليه هذا الشعار السري من كبت وأنعزال وعدوانية تستفيد منها العنصرية المضادة، المكبوتة أو الصاعدة.

نحن في المقابل لسنا نسخة من تاريخ الغرب، فالعروية لا تشبه القوميات الأوروبية في نشأتها وتطورها ولكنها تحولت، بمنطق المواجهة، إلى أيديولوجيا بدلاً من أن تكون هوية ثقافية لجميع العرب على اختلاف أيديولوجياتهم. هكذا تحولت في الفكر القومي السائد إلى أطروحة عرقية أقرب إلى الفكر النازي، أو أطروحة دينية أقرب إلى الفاشية. بينما لا يحتاج الإسلام إلى مقارنات مع المسيحية ولا إلى مقاربات مع الكنيسة، حيث لا كهنة ولا رهبنة ولا وساطة بين الإنسان والله في الإسلام. وإنما كان للإسلام، على نقض الوضع في الغرب، دوره

التاريخي في وحدة العرب. وقد تعرض هذا الدور لاهتزازات عنيفة في ظل الخلافة العثمانية. ثم في ظل الاستعمار الغربي الحديث. ومع ذلك فهو نور مستمر يرتبط مع العروبة في هوية حضارية لا تغيب عن بصماتها المسيحية الشرقية. ولكن هذه الذاكرة الأخرى تغيب عن الصورة الراهنة في ثقافتنا المعاصرة حيث تجرد التاريخ من فحواه ومغزاه معاً.

نحن إذن بين خندقين أحدهما يرى الخصوصية هي العالم ماضيه وحاضره ومستقبله، فليس من عالم هنا سوى عالمنا القديم والذي يمكن الجهاد أن يبعث حياً، بصفته العالم المقدس خارج الزمان والمكان، والخندق الثاني لا يرى لنا أية خصوصية، وإنما نحن بلا زمان ولا مكان، فهناك زمان واحد هو زمان الغرب وعالم واحد هو الغرب دون أية تفرقة بين غرب وغرب داخل الغرب بل داخل الأمة الغربية الواحدة.

ولكن هذين الخندقين يلتقيان في نقطتين حاسمتين : الأولى هي تكريس مركزية الغرب وتغليب المساهمة في تحويل اللامركزية العالمية إلى واقع. ومن ثم فهما يلتقيان مع غلاة المحافظين والعنصريين في هذا الغرب، ويخسران - وتخسر معها - دعم النواة الوليدة لعالمية العالم المتعدد الروافد الحضارية. والنقطة الثانية - والمرتبطة بالأولى ارتباطاً وثيقاً - هي استهلاك تكنولوجيا الحضارة الحديثة من دون المشاركة في إنتاجها وإبداع معرفتها، أي الابتعاد كلياً عن المساهمة في بناء القاعدة الإنتاجية للعلم والعالم الجديدين، الأمر الذي يعنى في خاتمة المطاف البقاء أسرى التخلف ونفوذ الآخرين، مهما بلغ بريق الشعارات من جاذبية السلف الصالح أو إغراءات الانفتاح والاستهلاك.

واقع الأمر أننا لسنا بحاجة إلى تبرير العلاقة السوية مع العالم سواء بالذاكرة المشحونة أو بالذاكرة المنطفنة، فلسنا شعب الله المختار، ولكننا أمة بين الأمم لها خصوصيتها الحضارية في إطار المساهمة في إنتاج الحضارة الإنسانية. وهذا هو الدرس الأكيد من الحضارة العربية الإسلامية في أوج ازدهارها. ليست أغنية من الماضي نرددها بأشواق الحنين، ولكنها درس في العقلانية والحرية والمنظور التاريخي. حين كانت كذلك شاركت في بناء الحضارة الإنسانية والعالم. لذلك نحن شركاء أصليون في الحضارة الحديثة، غير أن هذه الشركة ليست للاستيراد والتصدير أو التقليد أو العدا، فهذه كلها من دلائل العجز عن المشاركة. وإنما لا بد من مراجعة جذرية للأفكار والقيم التي ترسخت في عصور سابقة فائتمرت هاتين الصورتين المشوهتين - الماضوية والراهنة - في ثقافتنا المعاصرة.

وليس البديل هو الصورة المستقبلية التي تقطع الجذور بالماضي أو الحاضر، وإنما

البديل هو أصعب وأدق عمليات المعرفة: تركيب معادلة حضارية جديدة، أى إبداعها. علينا أن نتقدم شيئاً بعيداً فى حضارة الأسطة: ما هى عناصر الولادة الجديدة للعالم ؟ ما هو القابل للتعميم منها، وما هى العناصر الخاصة غير القابلة للتعميم ؟ ما هى العناصر التى يمكن أن نضيفها للحضارة الجديدة وتقبل التعميم ؟ وما هى العناصر الأخرى التى تخصنا ولا يجوز فرضها على الآخرين ؟

ليست هناك شروط مسبقة بين أطراف، لبناء الحضارات. وإنما هناك شرط الإرادة وشرط المعرفة وشرط القدرة على أن نكون جزءاً من هذا العالم، ذالبديل الوحيد لذلك هو الانقراض حتى ولو زادت أعدادنا أضعافاً مضاعفة، فهذه الزيادة ذاتها قد تكون إحدى وسائل الانقراض.

ومن الواضح الآن، أمام أى جدول أعمال الحوار حضارى فعال، أن الثقافة العربية المعاصرة للمتغيرات العالمية الراهنة تعاني من حالتى غيبوبة: الأولى هى حالة اللامبالاة العامة الرأسية والافقية فى المجتمع، بمعنى أنها جرثومة داخل البنية الأساسية للثقافة ذاتها وأنها فى الوقت نفسه تفتقر القوام الاجتماعى بمختلف قواه وقيمه. ومن ثم فالمثقفون أنفسهم ليسوا أكثر من حاشية ملحقه لتبرير اللامبالاة أو تفسيرها. أما الطلائع الداعية للتغيير فإن أصواتها تظل هامشية كزخرف للديمقراطية، لا أكثر. وهذه الحالة الأولى من الغيبوبة هى اللامبالاة لدى المواطنين بالقضايا العامة والمخاطر التى تهدد فى النهاية مصيرهم الخاص. ونظرة نقيية على قوائم العضوية فى الأحزاب أو الهيئات والجماعات والمنشآت التى تقاوم من أجل حقوق الإنسان أو الثقافة أو الوحدة الوطنية تدل فى غير عناء على أن الصفوة المختارة من العاملين الحقيقيين فى هذه الحقول لا يمثلون سوى أنفسهم. كذلك الرصد الأمين لاهتمامات قراء الصحف والمجلات والكتب والإذاعة والتليفزيون تؤكد النتيجة من البوابة الأكثر اتساعاً.. فالإقبال منقطع النظير على المواد الإعلامية المخدرة للعقل والوجدان.

أما الحالة الثانية من الغيبوبة فهى تخص قطاعات لا يستهان بها من المثقفين وقادة الرأى العام من الكتاب وأساتذة الجامعات والمهنيين سواء من أصحاب التاريخ السياسى أو من التكنوقراط أو من البيروقراطية أو من رجال الأعمال. والغيبوبة هى التشترنق بين طيات «العرفة» وفقدان الرؤية الأكثر شمولاً، فهم يفرطون فى الاهتمام بالوقائع دون الواقع. ويستسلمون لمشينة «الظروف العامة» أو «الشروط الموضوعية» بوصفها أقداراً ومصائر وحتميات. وغيرهم من أصحاب الأيديولوجيات مازالوا أسرى الأوهام التى يبدعها الواقع بخلطة حوات الأحلام إلى كوابيس. ولكنهم يفضلون الاستمرار فى الحلم بعيدين هم أيضاً كل البعد

عن الواقع وكوابيسه.

وهناك فريق أعرض يستثمر اهتمام الفريق الأول من أمل العرق لتحويل الواقع اللفظ الخشن إلى حلم استهلاكي متاح للقادرين اليوم، وأن يكونوا كذلك غداً. هذا الفريق من أصحاب الصورة الراهنية يزخرفون الفاترينات الفكرية - كاصحاب الفاترينات الأخرى - بأحدث منجزات التكنولوجيا متناسين أرض الإنتاج ومصانعها لتتحول إلى سوق للمال سرعان ما تضرب رياح الكساد بفلتاد خيامه (تقول أحدث وثائق البنك الدولي أن ربع سكان مصر يعيشون تحت خط الفقر، وأن سبعة ملايين منهم في حال أنني يشرف على المجاعة).

أما الفريق الأكثر اتساعاً وارتقاءً وعمقاً فهو الذي يستثمر الفريق الثاني من أصحاب الأحلام الضائعة في تجسيم «العصر الذهبي» كمالذ أخير بواسطة العنف.

هذا هو المستقر النهائي لما تلى القبيوية. وحضارة الأسئلة هي التي تفتح ثغرة في جدارها المصمت بالحوار: ليس بين قوى سياسية واجتماعية «جاهزة» و «مستعدة» و «مكتملة»، فهذا الاستعداد والاكتمال يعني أن الحوار لن يكون سوى مونولوجات رأسية لا تلتقي. وإذا التقت فهي «تلعب سياسة» ولا تبدع فكراً جديداً، يستلزم قبل أي حوار مراجعة جذرية للأفكار وآلياتها واستكشاف الجديد بجسارة. وهو أمر أبعد ما يكون عن النقد الذاتي، ولا علاقة له حتى بتاريخ التجارب. وإنما «العلاقة» المطلوب فحصها بأشعة لا تكذب هي بين الأفكار والتجارب.

تلك مهمة لا تقوم بها هذه القوى الأقرب إلى التمثيل الكاريكاتوري للتاريخ. وإنما هي مهمة القوى المبدعة للفكر والحضارة من أهل «المعرفة» الجديدة، هؤلاء الذين أفلتوا من غيبوبة الصورة الماضوية وغيبوبة الصورة الراهنية على السواء.

ما زلنا الرامن هو الحصار المضروب علينا من الجانبين : حلم العصر الذهبي وحلم الاستهلاك الذهبي، كلاهما حلم أو وهم يستحيل كابوساً لحظة اللقاء الحى مع الواقع داخلنا وخارجنا. ولا مخرج لنا من هذا المأزق إلا بزيادة جديدة، هي ثقافة الأسئلة المرة والحرجة والمكبوتة والكأوية لأعماق الحشايا. ثقافة تدرك حتى التنازع أن كلمات هاملت تخصنا: نكون أولا نكون. ثقافة تقوّض أركان الصورة الماضوية لذاتنا والعالم، والصورة الراهنية، والصورة المستقبلية والزائفة ممّا... لتبنى مكاناً لنا تحت شمس العصر، وتبتعد تدريجياً عن المصير المحتمل لأبنائنا وأحفادنا، أن يكونوا عبيد العصر الجديد.

فهرس

- ١ - المدخل الأول : لماذا غاب الفكر الكبير ٧
- ٢ - الفصل الأول : الخروج على النص ٣٥
- ٣ - الفصل الثاني : فردوس خير الأمم ٨١
- ٤ - الفصل الثالث : النيوتوبيا الضائعة ١٣١
- ٥ - الفصل الرابع : الثقافة تفاعل حضارى ١٥١
- ٦ - الفصل الخامس : الديمقراطية والفكر العربى المعاصر ١٥٩
- ٧ - الفصل السادس : هل انتهى عصر العمالة ؟ ١٧١
- ٨ - الفصل السابع : المؤلف يبحث عن الجمهور ١٨٥
- ٩ - الفصل الثامن : من ذاكرة الوطن إلى ذاكرة المسدس ٢٠١
- ١٠ - المدخل الثانى : الثقافة العربية والمتغيرات العالمية ٢١٥



دعوى الخارج من ربحان الطبعة الخامسة A1
الطبعة ١٤٠٣٣٨١٠

٩٤ / ١٦١٢

I . S . B . N : 977 - 5140 - 67 - 6

الخروج على النص

تحديات الثقافة والديمقراطية

إن هناك نصوصاً يجب الخروج عليها، ونصوصاً يؤدي الخروج عليها إلى الدمار.

و «الخروج على النص» في المجتمع المصري خلال سنوات «١٩٧١ - ١٩٨١» يكاد يوازي في الحجم ما حدث خلال عشرات السنين، بل إن هناك ظواهر تحدث لأول مرة، حتى أننا لا نجد لها شاهداً من التاريخ، فضلاً عن القانون العلمي لأية حركة تاريخية.

لقد كان العام ١٩٨١ خروجاً اجتماعياً على النص، خروجاً على وضع ميكافلي، هدد بنية المجتمع ككل، وحوّل النص الديني إلى نص طائفي، ضد العلمنة والديمقراطية والأقليات.

ومن هنا يغوص الفكر البارز غالى شكرى في أعماق المجتمع المصري؛ كاشفاً عن صراع النصوص التي دعاها العقل الجمعي المصري بالخروج على النص. «النص الذي أصبح في سبتمبر ١٩٨١، حديثاً في العراء».

Bibliotheca Alexandrina



0171529

سينا
للنشر

